

Alp

Trierer Theologische Zeitschrift 1970

PASTOR BONUS

79. Jahrgang



V 106 a

PAULINUS-VERLAG TRIER

1970 P 378

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Berg, Prof. Dr. E. Haag
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1970

I. Aufsätze

Adam, Adolf: Zeitgemäße Sprache in heutiger Verkündigung . . .	355—366
Ermecke, Gustav: Die „Ortsbestimmung“ von Existenzialität — Dialogizität—Geschichtlichkeit als dominierende Kategorien heu- tigen Denkens und Verhaltens	24—32
Fischer, Henry: Charismen und Dienste in der Gemeinde	101—122
Frank, Suso: Griechischer und christlicher Gehorsam	192—143
Ganzer, Klaus: Bischof Matthias Eberhard von Trier und das 1. Vatikanische Konzil	208—229
Goldbrunner, Josef: Berufsprobleme des Priesters heute . . .	345—354
Junker, Hubert: Der Sinn der sogenannten Ebed-Jahwe-Stücke .	1—12
Kamphaus, Franz: Zur Strukturreform in der Kirche	281—292
Kopp, Thomas: Der Diakon. Zu einer Frage der Kirche in der Welt von heute	168—189
Kremer, Klaus: Vertikalismus (Transzendenz) und/oder Horizon- talismus (Immanenz) in der Gottesfrage?	
I. Teil	84—100
II. Teil	144—167
III. Teil	257—280
Lippert, Peter: Dürfen wir, was wir können? Ethische Aspekte einer technischen Zukunftsplanung	293—305
Pesch, Wilhelm: Priestertum und Neues Testament	65—83
Reinhardt, Klaus: Die Kindertaufe in dogmatischer Sicht	193—207
Schlösser, Felix: Die Thematik unserer Verkündigung in den Erwartungen des heutigen Menschen	33—48
Schmitz, Heribert: Plädoyer für Bischöfs- und Pfarrerwahl. Kirchenrechtliche Überlegungen zu ihrer Möglichkeit und Aus- formung	230—249
Schmitz, Heribert: Der Bischof und die vielen Räte. Anmerkung zum diözesanen Rätewesen	321—344
Wetter, Friedrich: Sakramentale Christusförmigkeit	13—23

II. Kleinere Beiträge

Mußner, Franz: Eine neutestamentliche Kurzformel für das Christentum	49—52
Sauser, Ekkart: Ungewohnte Väteraussagen über Maria	306—313
Wohlfarth, Karl-Anton: Vernünftiger Glaube? — Bemerkungen zum Verhältnis von Glaube und Wissen in der Theologie Wolfhart Pannenberg's	367—370

III. Besprechungen

Alberti Magni, Opera Omnia VII (Backes)	382
Amstutz, Josef: Aplotes. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch (Dommershausen)	57
Augustinus, Aurelius: Drei Bücher über den Glauben. De Fide. Übertragen von Perl, Carl-Joh. (Sauser)	191—192
Augustinus, Aurelius: Geist und Buchstabe, übertragen von Forster, Anselm (Sauser)	254
Barbel, Josef: Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur I—II (Sauser)	378—379
Beato, Luca: Theologia della malattia in S. Ambrogio (Sauser)	253—254
Benz, Ernst: Die Vision, Erfahrungsformen und Bilderwelt (Sauser)	256
Berger, Rupert, Kleines liturgisches Wörterbuch (Kurzeja)	383
Bernard, Johannes: Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien (Sauser)	255—256
Biberach, Rudolf von: Die sieben strassen zu got. Hochalemanische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278. Hrsg. u. eingeleitet von Schmidt, Margot (Backes)	123
Biblia Sacra Juxta Vulgatam Versionem. Hrsg. v. Weber, R., zus. mit Fischer, B., Gribomont, J., Sparks, H. F. D., Thiele, W. (Dommershausen)	58
Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (Schützeichel)	313—314
Budde, Ludwig: Antike Mosaiken in Kilikien (Sauser)	379
Cerfaux, Lucien: Er redete in Gleichnissen (Pesch)	317
Conzelmann, Hans: Der erste Brief an die Korinther (Pesch)	317—318
Conzelmann, Hans: Geschichte des Urchristentums (Pesch)	318
David, Jakob: Ehe und Elternschaft nach dem Konzil (Rock)	124—125
David, Jakob: Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubeginnung (Weber)	128
Deichmann, Friedrich Wilhelm: Ravenna — Geschichte und Monumente (Sauser)	379—380
Dexinger, Ferdinand: Das Buch Daniel und seine Probleme (Mertes)	373

Die fünf Megilloth, (Handbuch zum AT 1/18) Ruth, Das Hohelied, Esther von Würthwein, E; Der Prediger v. Galling; Die Klagelieder v. Plöger, O. (Dommershausen)	59
Dupont, Jacques: Die Versuchungen Jesu in der Wüste (Pesch) . .	318
Ebeling, Gerhard: Psalmenmeditationen (Schneider)	53
Fohrer, Georg: Geschichte der israelitischen Religion (Dommershausen)	59—60
Fuhs, Hans Ferdinand: Die Äthiopische Übersetzung des Propheten Micha (Gamberoni)	55
Gnilka, Joachim: Der Philipperbrief (Schenke)	315—317
Gründel, Johannes: Wandelbares und Unwandelbares in der Moralthologie (Weber)	190
Hahn, Viktor: Das wahre Gesetz — Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente (Sausser)	250
Häring, Bernhard: Das Gesetz Christi (Weber)	127—128
Häring, Bernhard: Zusage an die Welt (Weber)	191
Haubst, Rudolf: Vom Sinn der Menschwerdung „Cur Deus homo“ (Backes)	60—61
Haubst, Rudolf: Mitteilungen der Cusanusgesellschaft (Backes)	383
Heinen, Wilhelm, Hrsg.: Bild-Wort-Symbol in der Theologie (Rock)	123—124
Heinen, Wilhelm: Begründung christlicher Moral. Beiträge zur Moralanthropologie (Rock)	125—126
Heil, Wilhelm: Alkuinstudien I (Backes)	383
Henneken, Bartholomäus: Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief (Pesch)	318—319
Horstmann, Maria: Studien zur markinischen Christologie. Mk. 8, 27—9, 13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums (Kammel)	372
Huber, Wolfgang: Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (Sausser)	252
Jedin, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte III/2 (Ganzer)	375
Jedin, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte IV (Ganzer)	375
Kahle — Festschrift, Hrsg. von Black, M. und Fohrer G. (Dommershausen)	56—57
Kassing, Altfred: Erlösung unter Menschen. Biblische Besinnungen (Schenke)	317
Kol, Alphonsus van: Theologia Moralis (Weber)	127
Kolping, Adolf: Wunder und Auferstehung Jesu Christi (Schmitz)	57—58
Kümmel, Werner Georg: Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen: Jesus, Paulus, Johannes (Pesch) . . .	319
Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten (Ganzer)	376—377
Lambrecht, Jan: Marcus-Interpretator. Stijl en boodschap in Mc. 3, 20—4, 34 (Pesch)	320

Leroy, Herbert: Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums (Pesch)	320
Leuba, Jean-Louis — Stirnimann, Heinrich (Hrsg.): Freiheit in der Begegnung (Sausser)	380—382
Long, Burke O.: The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament BZAW 108 (Dommershausen)	58—59
Lubac, Henri de: Geist aus der Geschichte — das Schriftverständnis des Origenes (Sausser)	251
Lübke, Anton: Nikolaus von Kues, Kirchenfürst zwischen Mittelalter und Neuzeit (Haubst)	61
Merendino, Rosario Pius: Das deuteronomische Gesetz 12—26. (Dommershausen)	58
Moltmann, Jürgen: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze (Rock)	64
Morant, Peter: Das Kommen des Herrn. Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes (Pesch)	319—320
Nicolai de Cusa, Opera omnia XVI, hrsg. v. R. Haubst (Backes)	383
Ott, Ludwig: Das Weihesakrament (Backes)	382
Paul and Qumran: Studies in New Testament Exegesis (Dommershausen)	55—56
Pluta, Alfons: Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm. 3, 25a (Pesch)	320
Post, Werner: Kritik der Religion bei Karl Marx (Schmitz)	313
Rehm, Martin: Der königliche Messias im Lichte der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja (Haag)	371
Rey, Karl Guido: Das Mutterbild des Priesters (Rock)	384
Rischer, Klaus: Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 (Ganzer)	376
Rössler, Roman: Kirche und Revolution in Rußland, Patriarch Tichon und der Sowjetstaat (Sausser)	378
Sacramentum Mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis. Bd. 1 (Berg)	61
Sacramentum Mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis. Bd. 2 (Berg)	61—62
Scheele, Paul-Werner: Johann Adam Möhler (Bartz)	383
Schmid, Hans Heinrich: Gerechtigkeit als Weltordnung (Haag)	371—372
Schmidt, Margot: Richard v. St. Viktor: Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen (Backes)	64
Schnitzler, Theodor: Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen in Verkündigung und Betrachtung (Adam)	256
Schoonenberg, Piet, Hrsg.: Die Interpretation des Dogmas (Haubst)	62—64
Schreiner, Josef u. Dautzenberg, Gerhard: Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments (Schenke)	373—374
Schürmann, Heinz: Der Paschamahlbericht Lk. 22, (7—14) 15—18 (Pesch)	373

Schütz, Paul: Warum ich noch ein Christ bin. Eine Existenz- erfahrung (Rock)	126—127
Selge, Kurt-Viktor: Texte zur Inquisition (Ganzer)	375—376
Stock, Alex: Einheit des Neuen Testamentes (Pesch)	374—375
Stöger, Alois: Das Evangelium nach Lukas. 2. Teil (Schenke) . .	317
Streuer, Severin Rudolf: Die theologische Einheitslehre des Petrus Aureoli (Backes)	382
Thils, Gustave: Recherches et Synthèses de Sciences Religieuses (Schützeichel)	315
Van der Marck, Wilhelm: Grundsätze einer christlichen Ethik (Weber)	190
Van Melsen, Andreas: Ethik und Naturwissenschaft (Weber) . .	191
Vaticanum Secundum: Bd. IV/1; Die vierte Konzilsperiode, Dokumente. In Zusammenarbeit mit Becker, W. und Gilden, J., hrsg. von Müller, Otfried (Rock)	125
Völker, Walther: Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon, dem neuen Theologen (Sauser)	252—253
Vogt, Hermann Josef: Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche (Backes)	62
Wagner, Ferdinand: Das Bild zur frühen Ökonomik. Eine Sozio- logie des frühgriechischen Oikos (Rock)	126
Weidmann, Helmut: Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen (Gamberoni)	54—55
Weinrich, Franz Johannes: Die Psalmen deutsch (Schneider) . .	53—54
Weippert, Manfred: Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion (Gamberoni)	54
Ziegler, Adolf Wilhelm: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart (Sauser)	377

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Hubert Junker, Trier
Der Sinn der sogenannten
Ebed-Jahwe-Stücke

Friedrich Wetter, Speyer
Sakramentale Christusförmigkeit

Gustav Ermecke, Bochum
Existenzialität — Dialogizität —
Geschichtlichkeit

Felix Schlösser CSSR, Frankfurt
Die Thematik unserer Verkündigung in den
Erwartungen des heutigen Menschen

Franz Mußner, Regensburg
Eine neutestamentliche Kurzformel
für das Christentum

Besprechungen:
Bibelwissenschaft — Dogmatik

Heft 1
Januar/Februar 1970
79. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

Beilagenhinweis: Die dieser Folge beigelegten Prospekte des **Ludgerus-Verlages**, Essen, und des Verlages **Ferdinand Schöningh**, Paderborn, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Der Sinn der sogenannten Ebed-Jahwe-Stücke

Von Prof. Dr. Hubert J u n k e r, Trier

Im Mittelpunkt dieser Stücke steht die geheimnisvolle Gestalt des Ebed-Jahwe oder des „Gottesknechtes“, dessen Wirken und Schicksal hier geschildert wird. Man ging bisher an ihre Deutung heran mit der Frage: Wer ist mit diesem Gottesknecht gemeint? Man suchte die Antwort aus den Aussagen, die über ihn gemacht werden, aber man kam dabei zu sehr verschiedenen Auffassungen, auf die wir hier nicht näher eingehen können¹. Angesichts dieser Sachlage hat der angesehene, jetzt emeritierte schwedische Alttestamentler J. L i n d b l o m den Zweifel geäußert, ob man auf diesem Wege zur Lösung des Rätsels gelangen könne. Er selbst glaubt der Lösung dadurch näher zu kommen, daß er die Ebed Jahwe-Lieder als eine zusammenhängende Parabel auffaßt, die er auf Israels Stellung und Aufgabe in der Welt deutet².

Er hat wohl Recht darin, daß er diese Stücke als ein dichterisches *genus litterarium* bezeichnet, aber wohl kaum in ihrer Bestimmung als Parabel und in ihrer Sinndeutung. Ich möchte sie eher als eine *prophetische Glaubensdichtung* bezeichnen. Was damit gemeint ist und was ihr Sinn ist, wird uns deutlich, wenn wir den Wurzeln nachgehen, welche die deuterorjesajanische Vorstellung vom Gottesknecht in der vorexilischen Überlieferung hat.

Die Hauptwurzel ist eine religiöse Vorstellung und Ausdrucksweise, die Israel mit den andern altorientalischen Völkern gemeinsam hatte. Bei all diesen Völkern galt der Sklave oder Knecht als Eigentum seines Herrn und war diesem zu restlosem Dienst verpflichtet. Die Bezeichnung für den Knecht, hebr. Ebed, wurde in die religiöse Sprache übernommen. Im Gebet

¹ Der vorliegende Artikel ist Abdruck einer Vorlesung, die bei der Festakademie der Trierer Theolog. Fakultät anlässlich des fünfundzwanzigjährigen Bischofsjubiläums ihres Kanzlers, des Hochw. Herrn Bischofs Dr. Bernhard Stein am 4. Nov. 1969 in der Aula der Fakultät gehalten wurde. Der enge Rahmen dieser Vorlesung zwang den Vortragenden, auf jede Darlegung und Diskussion anderer Auffassungen zu verzichten und seine eigene Auffassung in möglichst knapper und gradliniger Gedankenführung darzulegen.

² J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*. A new attempt to solve an old problem (Lund's Universitets Aarskrift NF Avd. 1. Bd 47, Nr. 5) Lund, C. W. K. Gleerup. 1951. In Auseinandersetzung mit C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (1948) schreibt er: „After studying his book, the reader comes willy-nilly to suspect that the problem of 'the Servant' in Deutero-Isaiah is simply insoluble by the methods hitherto applied.“ Seine eigene Auffassung faßt Lindblom kurz zusammen: „The Servant in all the songs is an allegorical figure whose interpretation is not to be pressed in all details... It is foolish to ask: Who is the Servant? as to ask: Who is the prodigal Son? The Servant embodies an idea and that idea is the mission of Israel to the world.“

bezeichnete der orientalische Beter sich als „Knecht“ der angesprochenen Gottheit, um deren Herrentum und seine Willigkeit zum Dienst der Gottheit zu bekunden.

In Israel gewann diese Bezeichnung eine besondere Bedeutung dadurch, daß der Herrschaftsanspruch Jahwes an sein Volk aufs engste mit der Entstehung dieses Volkes verknüpft war. Israel verdankte ja seine Existenz als freies Volk der wunderbaren Befreiung aus der drückenden Knechtschaft in Ägypten. Daran wurde es immer wieder erinnert in der Einleitung des Bundesgesetzes vom Sinai: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Hause der Knechtschaft herausgeführt hat“ (Ex 20,2). Wenn darum der Israelit sich als „Knecht“ seines Gottes bezeichnete, so tat er dies nicht wie andere orientalische Beter aus rein persönlicher Frömmigkeit, sondern als Glied des Volkes, das Jahwe aus menschlicher Knechtschaft befreit und zu seinem ausschließlichen Dienst erwählt hatte.

Demnach hätte es wohl nahe gelegen, nicht nur den einzelnen Israeliten, sondern in personifizierender Redeweise, auch das ganze Volk Israel als „Knecht Jahwes“ zu bezeichnen. Aus vorexilischer Zeit ist aber kaum ein Beleg dafür vorhanden³. Das ist zu beachten für die Frage, wie Deuterocesajas zu dieser Bezeichnung gekommen ist.

Aber neben dieser Bedeutung als Bezeichnung für den einzelnen israelitischen Beter hat der Ausdruck: „Knecht Jahwes“ in der israelitischen Überlieferung schon früh eine auszeichnende Sonderbedeutung gewonnen. In dieser wird er zuerst dem Manne beigelegt, den Gott sich als Werkzeug bei der Befreiung aus Ägypten und bei der Stiftung des Gottesbundes vom Sinai erwählte, und zwar von Jahwe selbst⁴. Als Aaron und Mirjam sich einst gegen Anordnungen des Moses auflehnten, wies Jahwe sie zurecht: „Andern Propheten tue ich mich in Visionen kund oder gebe

³ Den einzigen Beleg Jer 30, 10 (Jer 46, 27 f. Dublette) wird man wohl mit W. Rudolph (Hdbch z. A.T. 1. Reihe 12, S. 161) Jeremias belassen müssen, trotz des formelhaften Anklangs an Js 43, 1; 44, 2. Dagegen gehören Ez 28, 25; 37, 25 nach W. Zimmerli (Bibl. Kom. z. A.T. XIII, S. 696 und 909) einer nachezechielischen Textbearbeitung an. Der rein formelhafte Gebrauch der Bezeichnung Jakob-Israels als „Knecht Jahwes“ an den genannten Stellen, zu denen noch Ps 135, 22 (nachexilisch) kommt, unterscheidet sich wesentlich von ihrer Verwendung als breit ausgeführtes Motiv in der prophetischen Verkündigung, was ein Eigengut Deuterocesajas ist, der den „blinden und tauben Knecht“ Jakob-Israel und den hörenden und willigen Knecht der Ebed-Jahwestücke als Kontrastmotive geschaffen hat.

⁴ Auf das Alter dieser und der im folgenden behandelten Überlieferungen brauche ich hier nicht genauer einzugehen. Sie lagen Deuterocesaja in ihrem heutigen Rahmen fertig vor, wurden von ihm anerkannt und in umfassenderer Weise als von irgend einem alttestamentlichen Schriftsteller verwertet, vgl. die Ausführungen J. Begrichs über „das Verhältnis Deuterocesajas zur religiösen Überlieferung“ in „Studien zu Deuterocesaja“ [Neudruck in „Theolog. Bücherei“ 20. Kaiser-Verlag, München 1963], S. 90–95.

ihnen Weisung in Träumen. Nicht so steht es mit meinem Knecht Moses. Mein ganzes Haus ist seiner treuen Sorge anvertraut, und mit ihm rede ich von Mund zu Mund. Warum habt ihr euch nicht gescheut, wider meinen Knecht Moses zu reden? (Num 12,7f). Moses ist hier nach einem Modell aus der altisraelitischen Wirklichkeit gezeichnet, das uns in Eliezer begegnet, dem getreuen Knecht, dem Abraham sein ganzes Vertrauen geschenkt, den er, wie Gen 24,2 gesagt wird, über sein ganzes Haus gesetzt hatte. „Haus“ meint hier nicht das Gebäude, sondern nach altorientalischem Sprachgebrauch die Menschen, die Knechte und Mägde, die Abrahams „Hauswesen“ bildeten, in altrömischer Terminologie seine familia. Über sie hatte er Eliezer als „Ältesten“ gesetzt, der ihnen die Anordnungen des Herrn übermitteln sollte. In ähnlicher Weise war dem Moses die Sorge für das ganze „Haus Jahwes“, das Volk Israel, anvertraut, dem er die Anordnungen Gottes kundtun sollte.

Moses ist der erste Typus des besondern Knechtes Jahwes. Als prophetischer Knecht hat er dem Volke den Willen Gottes geoffenbart, nicht nur gelegentlich, wie heidnische Wahrsager, sondern er hat in umfassender Weise den Willen Jahwes zum Grundgesetz für das ganze Leben Israels gemacht in dem Bund vom Sinai.

In den Großreichen des Alten Orients wurde der König als Repräsentant der Gottheit betrachtet. Von ihr berufen, galt er als der unumschränkte Herrscher, der mit seinem Gesetz nicht nur den profanen, sondern auch den religiösen Lebensbereich bestimmte, in dem er der Oberpriester war. Im Gegensatz zu dem autokratischen Regiment dieser altorientalischen Großkönige sollte in Israel eine wirkliche „Gottesherrschaft“, eine Theokratie bestehen; d. h. nicht der Wille eines Menschen, sondern einzig der Wille Gottes sollte die Richtschnur in allen Lebensbereichen sein. Eine solche Theokratie verlangte aber nicht nur zu ihrer Begründung den prophetischen Knecht Jahwes, sondern auch zu ihrer Erhaltung. Darum hatte nach Dt 18,18 Jahwe dem Moses zugesagt: „Einen Propheten gleich dir will ich ihnen (den Israeliten) aus ihren Stammesbrüdern erwecken; ich werde ihm meine Worte in den Mund legen, und er soll ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage.“⁵

Mit dieser Theokratie hatte Moses, genauer, Gott durch Moses nicht eine gesicherte Institution, sondern ein zu verwirklichendes Ideal als Orientierungspunkt für die geschichtliche Entwicklung Israels bestimmt. Dieses Ideal war so hoch, man möchte fast sagen, so utopisch, daß es ständig in

⁵ Diese deuteronomische Stelle mag Deuteriojesaja in der Ausgestaltung der Ebed-Jahwe-Vorstellung stark beeinflußt haben. Vgl. G. von Rads Ausführungen zu dieser Stelle: „In der neueren Auslegung ist diese Verheißung in dem Sinne verstanden, daß Israel je und je durch einen Propheten der engsten Verbindung mit seinem Gott versichert sein darf. Es ist aber zu fragen, ob die dt. Zusage wirklich mit einer derartig weiten Perspektive hinaus in die Flucht der Zeiten rechnet und nicht vielmehr mit einer einmaligen Erfüllung, also mit dem Kommen eines „eschatologischen“ prophetischen Mittlers. In jedem Falle

Gefahr war, aus der Wirklichkeit zu entschwinden. Das zeigte sich bald. Josue, den Moses auf Anordnung Gottes zu seinem Nachfolger bestellte (Nm 27,15 ff.), war nach Kräften bemüht, das Volk zu der Treue zum Gottesbund zu erhalten, und die Überlieferung gibt darum auch ihm noch den gleichen Ehrentitel wie Moses, wenn sie seinen Tod berichtet mit den Worten: „So starb Josue, der Knecht Jahwes“ (Jos 24,29).

Aber auf Josue folgte in der Zeit der sog. Richter eine Periode religiösen Niedergangs, in der das Volk sich durch die eingeborene kanaanitische Bevölkerung vom reinen Jahweglauben abbringen ließ. Die Überlieferung kennzeichnet diese Zeit mit der Bemerkung: „Das Wort Jahwes war selten in jenen Tagen“ (1 Sm 3, 1). Das „Wort Jahwes“, d.h. die prophetische Offenbarung war selten geworden, weil es kaum noch Menschen gab, in denen das Ideal der Gottesherrschaft so lebendig war, daß Gott sie als dessen prophetische Verkünder hätte berufen können.

Erst als das Volk, von Jahwe verlassen und von den Philistern besiegt, daniederlag, war es reif für eine Umkehr. Als Werkzeug, das Volk zu dieser Umkehr aufzurufen und ihm das mosaische Ideal der Gottesherrschaft wieder lebendig vor Augen zu stellen, berief Gott den jungen Samuel, den seine Mutter durch ein Gelübde dem Dienst Jahwes geweiht hatte. Die Überlieferung kennzeichnet ihn wieder als prophetischen Knecht Jahwes, indem sie ihn bei seiner Berufung auf den göttlichen Anruf antworten läßt: „Rede, Jahwe, dein Knecht hört“ (1 Sm 3, 10).

Aber auch Samuels Versuch, der von Moses begründeten Theokratie wieder ihre volle Geltung zu verschaffen, gelang nur unvollkommen. Das von Feinden bedrohte Volk glaubte, nur durch eine stehende Kampftruppe unter einem König sich dieser Bedrohung erwehren zu können und stellte darum an den alternden Samuel die Forderung: „Setze einen König über uns, wie ihn die andern Völker haben“ (1Sm 8,5). Samuel, der die Gefahr des autokratischen Königtums kennt, will das Ansinnen des Volkes als einen Widerspruch gegen die Theokratie zurückweisen. Aber Gott, der auch der Geschichte seines Volkes kein starres Schema aufzwingt, sondern diesem die Freiheit der Entscheidung läßt, fordert Samuel auf, dem Willen des Volkes zu willfahren. Er soll nur Sorge tragen, daß Israels König kein autokratischer Herrscher werde, sondern sich als Knecht Jahwes und sein Herrschen als einen Dienst an der Verwirklichung der Gottesherrschaft in Israel betrachte.

handelt es sich bei dem Propheten „wie Mose“ für das Dt um das Amt aller Ämter, durch das Israel ganz unmittelbar wird zu Gott... Man wird dabei aber nicht an das Vorbild der großen Gerichtspropheten denken dürfen, sondern daran, wie Mose selbst nach der Vorstellung des Dt. seines Amtes gewaltet hat: fürbittend, stellvertretend, leidend, ja sterbend (Dt 4, 21 f.; 9, 18 ff, 25 ff.) und deshalb berührt sich dieses Prophetenbild mit dem des leidenden Gottesknechtes bei Deuterocesaja“. (Das A. T. Deutsch, 8, Göttingen 1964, S. 88 f.).

Der erste König S a u l erliegt der Versuchung zu autokratischer Herrschaft, und Samuel kündigt ihm an: „Dein Königtum wird keinen Bestand haben, aber Gott hat sich einen Mann nach seinem Herzen erwählt“ (1Sm 13, 14). Als solcher bewährt sich D a v i d. Nachdem er die Herrschaft über alle Stämme Israels gewonnen hat, läßt er das alte Heiligtum der Bundeslade mit dem darin aufbewahrten Bundesgesetz in die neue Hauptstadt Jerusalem bringen. Damit proklamiert er diese als die „Stadt Jahwes“ und macht Gottes Bund und Gesetz zur Grundlage seines Königtums. Als Antwort darauf sendet Jahwe den Propheten Natan zu David mit dem Auftrag: „Geh hin und sage meinem Knecht David . . . Dein Haus soll für immer vor mir bestehen, und dein Thron soll feststehen für alle Ewigkeit“ (2 Sm 7,5.16).

In David war ein neuer Typus des besondern Knechtes Jahwes, der „ k ö - n i g l i c h e K n e c h t “ als Werkzeug in Gottes Heilsplan für Israel eingefügt. Durch seine königliche Macht und seinen Einfluß im Volk hätte er besonders wirksam für die Beobachtung des Bundes und damit für die Verwirklichung der Gottesherrschaft eintreten können. Dazu wäre ein einträchtiges Zusammenwirken des königlichen Knechtes mit den prophetischen Knechten erfordert gewesen, wie es unter David vorbildlich der Fall war. Aber schon Davids Sohn Salomo blieb nicht mehr auf dem Wege seines Vaters. Er duldete die Verehrung der Götter seiner heidnischen Frauen, und der Prophet Ahia mußte ihm in göttlichem Auftrag ankündigen: „Weil du meinen Bund nicht gehalten hast, werde ich das Königtum deinem Sohn entreißen, jedoch nicht ganz, sondern ihm e i n e n Stamm lassen um David meines Knechtes willen“ (3Kg 11, 11—13). Nur von zwei Königen aus dem Hause David kann die Überlieferung berichten, daß sie „Jahwe mit ungeteiltem Herzen ergeben waren wie ihr Vater David“ (Ezechias u. Josias, 3Kg 18,3; 22,2). Alle andern haben mehr oder weniger als Knechte Jahwes versagt, indem sie den Weg einer eigenmächtigen, rein weltlich orientierten Politik beschritten. Dadurch gerieten sie immer wieder in Konflikt mit den prophetischen Knechten Jahwes, durch die Gott sie und das ganze Volk zur Umkehr und zur Treue gegen Jahwes Bund und Gesetz mahnen ließ.

Aus allen prophetischen Büchern haben wir Beispiele dafür, wie die Propheten sich in diesem dramatischen Ringen mit den Königen und dem Volk als getreue Knechte Jahwes bewährten. Das ausführlichste und eindringlichste bietet uns das Schicksal des letzten vorexilischen Propheten, des J e r e m i a s. Als er in der sog. Tempelpredigt die Zerstörung des Tempels und der Stadt ankündigte, falls man Gottes Ruf zur Buße nicht folge, wollte eine von Tempelpriestern angeführte Volksmenge ihn in blinder Wut umbringen (Jer 7 u. 26). Nur das Dazwischentreten eines mächtigen Freundes rettete ihn vor dem Tode. Dieser Beschützer war nicht zur Stelle, als bei einer andern Predigt der Tempelhauptmann, ein Priester, den Propheten als

Unruhestifter mit Ruten schlagen und am Ausgang des Tempels an den Pranger stellen ließ, wo er den rohen Beschimpfungen einer aufgehetzten Menge ausgeliefert war (Jer 19,14—20,2). Dort hat Jeremias Ähnliches erlebt, wie es der deuterocesajanische Gottesknecht von sich aussagt: „Meinen Rücken bot ich den Schlagenden, meine Wangen den Raufenden, mein Antlitz verbarg ich nicht vor Beschimpfen und Anspien“ (Is 50,6).

Als schließlich das Strafgericht, vor dem Jeremias vergeblich gewarnt hatte, hereinbrach, als das Heer des Babylonierkönigs Jerusalem belagerte, kamen die dort herrschenden Kreise keineswegs zur Einsicht, sondern ihre verblendete Wut richtete sich gegen den verhassten Mahner und Warner. Jeremias wurde in eine schlammgefüllte Zisterne geworfen, wo er dem sichern Tode preisgegeben war, wenn nicht ein äthiopischer Sklave am Königshof ihn gerettet hätte (Jer 38,1—13). Als kurz darauf die Babylonier die Stadt eroberten, erhielt er zwar die Freiheit und sogar die Erlaubnis, im Lande zu bleiben (Jer 40,1—6), aber wie es schien, nur um auch noch die letzte Hoffnung für die Zukunft des Gottesvolkes schwinden zu sehen.

Der König von Babel hatte einen Teil des Volkes im Lande zurückgelassen und einen Prinzen aus dem davidischen Königshause, namens Gedalja, als Statthalter darüber eingesetzt. Nationale Fanatiker ermordeten ihn. In kopflloser Angst vor der Rache des Babylonierkönigs flüchteten die Zurückgelassenen nun, gegen den Rat des Jeremias, nach Ägypten und zwangen den Propheten, mit ihnen zu fliehen. Jeremias letztes Erlebnis in Ägypten war der Abfall der Flüchtlinge zur Verehrung einer heidnischen Gottheit, die man als „Königin des Himmels“ verehrte (Jer 44).

Die seelische Stimmung des Propheten in dieser Situation können wir aus dem eigenartigen Trostwort ersehen, das er damals seinem treuen Jünger und Gefährten Baruch und damit auch sich selbst zusprach: „So spricht Jahwe... Wenn ich niederreiß, was ich gebaut, und ausreiß, was ich gepflanzt, verlangst du da Großes für dich? Das kannst du nicht. Ich lasse jetzt Unheil kommen über alles Fleisch, dir aber will ich dein Leben als Anteil geben“ (Jer 45). Tiefste Resignation spricht aus diesem Wort. Ob nach dem Gericht, das jetzt über Israel ergangen ist, noch einmal eine Zeit des Heils kommt, ist in dieser Situation nicht abzusehen. Der Prophet muß alles Gott anheimstellen, der jetzt das Unbegreifliche getan hat, „zu zerstören, was er gebaut, und niederzureißen, was er gepflanzt“, indem er den einen Teil seines Volkes nach Babel ins Exil führen, den andern nach Ägypten fliehen ließ und Israel damit dem scheinbaren Untergang preisgab.

In diesem Dunkel über Israels Zukunft wuchs im Babylonischen Exil der Mann heran, der den zweiten Teil des Buches Isajas geschrieben hat, den wir darum als Deuterocesaja bezeichnen, weil sein wahrer Name nicht überliefert ist. Während die Masse seiner Exilgenossen ihr Schicksal kleinläubig dahin deutete, die Götter Babels hätten sich mächtiger erwiesen,

Jahwe habe sein Volk nicht vor ihnen retten können, klammerte er sich fest an den von den frühern Propheten verkündeten Glauben, daß nicht Menschenmacht und Menschenwille die Geschichte der Menschheit bestimme, sondern Jahwes Wille, der sich offenbart in dem „W o r t“, das er durch seine Propheten verkündet. Dieser Glaube wurde ihm in göttlicher Offenbarung neu bestätigt und er selbst als dessen prophetischer Verkünder für seine Zeitgenossen berufen. Er hat ihn darum als tragende Grundlage an den Anfang seiner Verkündigung gestellt: „Alles Fleisch ist (wie) Gras und wie die Blume des Feldes. Es verdorrt das Gras, es welkt die Blume... aber das Wort unseres Gottes besteht in Ewigkeit“ (40,6—8).

Deuterocesaja sah seine erste Aufgabe darin, seine Zeitgenossen zur Einsicht zu bringen, daß sie nicht deshalb ins Unheil geraten waren, weil Jahwe nicht mächtig genug war, sie zu retten, sondern gerade deshalb, weil sie auf die Mahnungen und Warnungen Gottes nicht gehört hatten, der ihnen dieses Strafgericht lange vorher durch seine Propheten angedroht hatte. Dies sucht er ihnen zum Bewußtsein zu bringen in dem eindrucksvollen Bilde von Israel als dem „blinden und tauben Knecht J a h w e s“. Er läßt Jahwe zu seinem Volk also sprechen: „Ihr Tauben hört doch, ihr Blinden schaut her, daß ihr sehet! Wer ist blind, wenn nicht mein Knecht, und wer so taub wie mein Bote, den ich sende? ... Vieles hast du erlebt, ohne es zu beachten; man tat ihm die Ohren auf, ohne daß er verstand. Jahwe hatte um seiner Gerechtigkeit willen beschlossen, das Gesetz als mächtig und herrlich zu erweisen. Er aber (mein Knecht) ist ein ausgeplündertes und ausgeraubtes Volk“ (Is 42, 18—22a). Der eigentümliche Schluß besagt: Wäre Israel nicht taub und blind gegen Jahwes Forderung in seinem Bundesgesetz gewesen, sondern hätte seine Aufgabe als Bundesvolk erfüllt, so hätte Jahwe auch die mit diesem Gesetz gegebenen Bundesverheißungen erfüllt; Israel stände vor aller Welt da als das von Jahwe gesegnete Volk, und die andern Völker würden sich bemühen, an seinem Segen Anteil zu erlangen. Weil aber Israel als blinder und tauber Knecht Jahwes versagt hat, hat es Unheil statt Heil über sich gebracht⁶.

⁶ Israels Charakterisierung als „blinder und tauber Knecht“ setzt voraus, daß es von Gott her eine positiv gemeinte Sendung als „Knecht Jahwes“ unter den Völkern hatte als Zeuge für Jahwes Ehre und die Vorzüglichkeit seines Gesetzes. Nach Is 41,8 f. ist Israel schon in der Berufung seines Stammvaters Abraham zum „Knecht Jahwes“ erwählt worden. Darum ist es nicht verwunderlich, daß, namentlich da, wo der Prophet dem „Knecht Jakob“ aufmunternd zu-redet, über diesen ähnliche auszeichnende Aussagen gemacht werden wie über den Knecht der Ebed-Jahwestücke (vgl. 41,8 mit 42,1; 41,10 mit 42,1; 48,12 mit 49,1). Aber diese gemeinsamen Züge können den wesentlichen Unterschied zwischen dem kleingläubigen und widerstrebenden Knecht Israel und dem unerschütterlich vertrauenden und bis in den Tod gehorsamen Knecht der Ebed-Jahwe-Stücke nicht verwischen. Auch die Aussage von 49,3 beweist keine Identifikation der beiden Gestalten. Denn Jahwe bezeichnet hier sei-

Doch Jahwe gibt seinen blinden und tauben Knecht nicht verloren. Durch den Propheten läßt er ihn auffordern: „Aber nun höre, Jakob mein Knecht, und du Israel, den ich erwählt habe: So spricht Jahwe: Sei getrost, mein Knecht Jakob . . . Denn ich will Wasser gießen auf das durstige, und rieselnde Bäche auf das vertrocknete Land. Ich will meinen Geist ausgießen auf deine Nachkommen, und meinen Segen auf deine Schößlinge“ (Is 44,1—3).

Wie wird nun diese Wiederherstellung Israels geschehen? Darüber hatte Deuterocesaja noch nicht von Anfang an eine klare Vorstellung. In der ersten Begeisterung seiner prophetischen Berufung mag er gehofft haben, daß die Verbannten die neue Heilsbotschaft mit ebenso begeistertem Glauben aufnehmen und so die baldige Verwirklichung der universalen Gottesherrschaft ermöglichen würden. Aber im Verlauf seiner Verkündigung mußte er erfahren, daß Israel nicht nur in der Vergangenheit ein „blinder und tauber Knecht Jahwes“ gewesen war, sondern es auch gegen die neue Heilsbotschaft blieb. Wie konnte aber dann die Verheißung sich erfüllen?

Im Nachsinnen über die Wege, die Gott sein Volk in der Vergangenheit geführt hatte, kam ihm Erleuchtung und Antwort auf diese Frage. Zwar hatten in der Vergangenheit die Könige und das Volk als der blinde und taube Knecht an ihrer Aufgabe für die Verwirklichung der Gottesherrschaft versagt, aber die Propheten hatten als getreue Knechte Jahwes ihre ganze Kraft und ihr Leben eingesetzt für die ihnen übertragenen Aufgaben. Ein prophetischer Knecht werde auch das Werkzeug sein, durch das Jahwe das nun angekündigte Heil, die Erlösung Israels und die Aufrichtung der universalen Gottesherrschaft verwirklichen werde.

Diesen Gedanken hat Deuterocesajas in dem idealen Bild des Gottesknechtes der vier Ebed-Jahwe-Lieder ausgestaltet. „Ideal“, im Unterschied von rein „real, ist dieses Bild zunächst, insofern der Gottesknecht nicht nur eine bloße Einzelgestalt darstellt, sondern in idealer Zusammenfassung das gesamte Prophetum in sich repräsentiert. So erklärt sich, daß einerseits der Ebed-Jahwe unzweideutig als eine Gestalt der Zukunft dar-

nen Knecht nicht schlechthin als „Israel“, sondern präzisierend als „das Israel, an dem (und: durch das — die hebr. Präposition *be* umschließt beides) ich mich verherrlichen werde.“ Ich möchte nicht mit G. v o n R a d (Theol. des A.T. II, S. 271) das Wort „Israel“ als Interpolation bezeichnen, obwohl die angeführten Gründe nicht ohne Gewicht sind. Der prophetische Gottesknecht wird hier angedeutet als Repräsentant des Gottesvolkes, vgl. dazu das in Anmkg. 5 über Moses Gesagte. In seiner Abhandlung „The Hebrew Conception of Corporate Personality“ (BZAW 66 (1936), S. 49—62) bemerkt H. Wheeler Robinson: „*In the light of this conception the Servant can be both the prophet himself as representative of the nation and the nation whose proper mission is actually being fulfilled only by the prophet and that group of followers who may share his views*“ (S. 59). Abgesehen von der hier allerdings nur unklar behaupteten Identifikation des Gottesknechtes mit dem Volk ist sehr gut erklärt, inwiefern ersterer als Repräsentant des letzteren gedacht ist.

gestellt wird, daß er aber andererseits (im zweiten und dritten Lied) sich darüber beklagt, daß er schon umsonst sich bemüht und seine Kraft verzehrt hat und seinen Lohn, d. h. den Erfolg seiner Arbeit, Gott anheimstellt und erst in der Zukunft erwartet. In diesen Aussagen spricht er als Repräsentant des vorexilischen Prophetentums, mit dessen Wirken er das seinige in einer Einheit zusammenfaßt. „Ideale“ Gestalt ist der Ebed-Jahwe aber auch, insofern er die reinste und vollendetste Ausprägung des Prophetentums verkörpert.

Die Auffassung vom Ebed Jahwe als Einzelgestalt, die zugleich das gesamte Prophetentum repräsentiert, paßt genau in die Vorstellungswelt Deuterocesajas. Als repräsentative Gestalt hat sie ihre Entsprechung in der andern repräsentativen Einzelgestalt, die uns bei diesem Propheten begegnet, dem Stammvater Jakob-Israel, der das nach ihm benannte Volk vertritt. Aber auch als ideale prophetische Einzelgestalt von einmaliger Größe und Bedeutung fügt sie sich gut in die Zukunftserwartung Deuterocesajas ein. Er erwartet für Israel mit der Erlösung aus dem Exil nicht eine bloße Wiederaufnahme seiner vorexilischen Geschichte, sondern „Neues“, Größeres (Is 43,18f.). Israels Erlösung soll der Auftakt zur Aufrichtung der universalen Gottesherrschaft sein, die Israel und den Völkern das endgültige Heil bringen soll. Dementsprechend hat er auch nicht eine Fortsetzung der vorexilischen Prophetenreihe erwartet, sondern den Propheten *kat'exochèn*, der das Werk seiner Vorgänger nicht bloß weiterführt, sondern vollendet und zum Abschluß bringt. Darauf deuten klar die Aussagen, die er über den Ebed-Jahwe macht.

Im ersten Lied stellt Jahwe seinen Knecht vor als einen prophetischen Gesetzgeber, der die sonst größte Gestalt des A. T., den Moses, weit übertrifft. Während dieser nur zum Gesetzgeber für Israel bestimmt war, sagt Jahwe hier vom Gottesknecht: „Das Recht wird er den Völkern bringen... auf sein Gesetz harren sehnsüchtig die fernen Länder im Meer“ (Js 42, 1—4). Sodann redet er ihn persönlich an: „Ich mache dich zum Bund für das Volk, zum Licht für die Heidenvölker“ (Js 42,6). Damit erscheint er als Vermittler eines neuen, größeren Bundes, an dem auch die Heidenvölker Anteil haben sollen.

In dieses, das des Moses übersteigernde Bild werden aber in den folgenden Liedern seltsame Kontrastzüge eingezeichnet, für die unverkennbar der letzte der vorexilischen Propheten, Jeremias, Modell gestanden hat. Wie dieser muß auch der Ebed-Jahwe erfolglos gegen den hartnäckigen Widerstand des Volkes ankämpfen, und er erleidet dabei nicht nur Beschimpfung und Schmähung, sondern, wie wir aus dem vierten Lied ersehen, schließlich gewaltsamen Tod. In seinem scheinbar aussichtslosen Kampf mit seinen Widersachern hatte er im dritten Lied an den Richterspruch Gottes appel-

liert: „Der Herr, Jahwe, ist es, der mir hilft . . . darum weiß ich, daß ich nicht zuschanden werde. Nahe ist, der mir Recht verschafft, wer auch immer mit mir streitet“ (50,7f.).

Das vierte Lied ist Gottes Antwort auf diesen Appell, die feierliche Rechtfertigung seines Knechtes vor aller Welt. In dramatischem Aufbau wechseln mehrere Sprecher. Zunächst kündigt Jahwe selbst einen wunderbaren Wandel im scheinbaren Mißgeschick des Ebed an: „So wie über dir die Vielen aus der Fassung gerieten, — so entstellt, nicht mehr menschenähnlich war sein Aussehen, — ebenso wird er (mein Knecht) mächtige Völker staunend außer sich geraten lassen; Könige werden bei seinem Anblick verstummen. Denn etwas, dergleichen ihnen noch nie erzählt wurde, haben sie geschaut“ (52, 14f.). Sodann legt ein Sprecher der Gemeinschaft, in deren Mitte sich das Unheilsschicksal des Ebed erfüllt hat, ein feierliches Bekenntnis für seine Unschuld ab: „Der Arm Jahwes, — über was für einem hat er sich offenbart! Verachtet war er . . . wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt: . . . Jedoch unsere Krankheiten hat er auf sich genommen, unsere Schmerzen hat er getragen. Wir aber hielten ihn für gezeichnet, von Gott geschlagen und gedemütigt. Er aber war verwundet wegen unserer Missetaten, . . . allesamt waren wir wie Schafe, die in die Irre gegangen, . . . da ließ Jahwe ihn treffen unser aller Schuld; . . . denn er ward abgeschnitten aus dem Lande der Lebendigen, obwohl er kein Verbrechen begangen, und kein Trug in seinem Mund erfunden ward.“ Dieses Schicksal deutet dann der Sprecher mit Hinweis auf einen geheimnisvollen göttlichen Ratschluß: „Nämlich Jahwe hatte beschlossen, daß Schwachheit ihn vernichten sollte. Wenn er sein Leben einsetzte als Sühnopfer, . . . sollte Jahwes Ratschluß durch seine Hand gelingen“ (53,1—10).

Im abschließenden Teil bekräftigt Jahwe selbst diesen seinen Ratschluß und verkündet den Lohn, den er seinem getreuen Knecht für seinen sich selbst aufopfernden Dienst geben will: „Nach seiner Seelenqual soll er in Fülle das Licht schauen, mein Knecht soll durch seine Erkenntnis Gerechtigkeit verschaffen den Vielen . . . Darum werde ich ihm Anteil geben an den Vielen, und die Mächtigen soll er als Beute erhalten, dafür daß er sein Leben in den Tod dahingab und unter die Abtrünnigen gerechnet ward, während er doch die Sünden der Vielen trug“ (53,11f.).

Was Jahwe hier verkündet, ist der zukünftige Sieg seines Knechtes über seine Widersacher. In seinem Leidensschicksal steht er allein und kämpft gegen „die Vielen“. Siegen wird er nicht durch Vernichtung seiner Feinde, sondern durch seinen eigenen Untergang, der ihn, den Treuen, für die Abtrünnigen trifft. So eigentümlich wie dieser „Sřeg“ ist auch der ihm folgende Triumph. Dieser bedeutet für seine ins Unrecht gesetzten Widersacher, „die Vielen“, nicht Tod und Untergang, wie beim Triumph weltlicher Sieger, sondern Leben und Rettung. Denn Gott gibt sie ihm als Siegesbeute zu eigen,

und er wird ihnen Gerechtigkeit verschaffen aus der Fülle seiner Gotteserkenntnis.

Wie ist Deuterocesaja zu diesem, im A.T. einzigartigen Bild vom Gottesknecht gekommen? Durch göttliche Offenbarung? — Ja, aber er hat diese Offenbarung nicht als göttliches Diktat von außen her empfangen, sondern sie ist unter göttlicher Erleuchtung als Erkenntnis in ihm allmählich herangereift. Er hat auch nicht — um es in einem imaginären Bild auszudrücken — durch eine Art von Zeit-Fernsehkamera das Leben und die Passion des Erlösers geschaut und dargestellt. Die von ihm gezeichnete Ebed-Jahwe-Gestalt ist vielmehr ein Projektionsbild, gestaltet aus seinem alttestamentlichen Glauben an die Verwirklichung der Heilsverheißungen für Israel und die Völker.

Das Besondere und im ganzen A.T. Einzigartige an diesem Zukunftsbild liegt darin, daß hier ein Grundgesetz der göttlichen Heilsökonomie erkannt ist. Aus der überlieferten Geschichte der prophetischen Gottesknechte von Moses bis Jeremias hat Deuterocesaja die Einsicht gewonnen, die ihm in göttlicher Erleuchtung bestätigt wurde: Der Aufbau der Gottesherrschaft und das damit erhoffte Heil für Israel und die Völker kommt nicht als äußerer Erfolg der prophetischen Predigt zustande. Alle Propheten mußten zuletzt, wie der Ebed-Jahwe, sagen: „Umsonst habe ich mich bemüht und vergebens meine Kraft verzehrt.“ Der Aufbau der Gottesherrschaft ist vielmehr das ureigenste heimliche Werk Gottes selbst, der es nach dem scheinbar vergeblichen Bemühen seiner Knechte „am Tage des Heils“ (Is 49,8) vollendet und seine Propheten damit gegen den Unglauben ihrer Widersacher rechtfertigt, daß sie keine falsche Botschaft verkündet haben. Die göttliche Erfüllung der Verheißungen ist der nachträgliche Lohn für ihren treuen, sich selbst aufopfernden Dienst.

Auch das Leben und Wirken des letzten prophetischen Gottesknechtes, des Ebed-Jahwe, wird darum unter dem gleichen Gesetz stehen wie das seiner prophetischen Vorgänger; er wird Gottes Ratschluß zum Heil Israels und der Völker verwirklichen müssen dadurch, daß er sein Leben einsetzt als Sühnopfer für die Vielen, die er zum Heil führen soll.

Zum Schluß dieser Ausführungen noch kurz die Frage: In welchem Verhältnis steht die Ebed-Jahwe-Gestalt zu der andern Heilbringergestalt der atl. Prophetie, zu dem Messias? Manche Forscher meinen, Deuterocesaja habe das ältere Messiasbild, den königlichen Heilbringer, in der Ebed-Jahwe-Gestalt zeitgemäß umgestaltet⁷. Ein Körnchen Wahrheit steckt darin,

⁷ Diese Auffassung wird neuerdings besonders von J. Coppens im *Nieuw Licht over de Ebed-Liederen* (Analexa Lovaniensia Biblica et Orientalia. II, 15 (1950) und von seinem Schüler Dr. V. De Leeuw in *De Ebed-Jahwe Prophetieën*. Assen-Leuven-Paris 1956 vertreten.

aber m. E. ist die Sache doch anders zu verstehen. Die herrscherlichen Züge, im Ebed-Jahwe-Bild sind nicht dem Bilde des königlichen Heilbringers entlehnt, sondern dem des prophetischen Gesetzgebers Moses. M. E. hat Deuterocesajas das Bild des königlichen Heilbringers bewußt beiseite gelassen. Aus der Überlieferung der vorexilischen Zeit hat er erkannt: das davidische Königtum hat in seiner politischen Gestalt an der Aufgabe versagt, die Gott ihm zum Heil seines Volkes zugewiesen hatte. Darum wird es in seiner politischen, national begrenzten Gestalt von Gott nicht mehr erneuert werden. Aber der heilsgeschichtliche Sinn der dem David und seinem Hause gegebenen Verheißungen bleibt in Geltung wie alle Heilsverheißungen Gottes. Sie sind nun einbezogen in die neue Verheißung für den prophetischen Gottesknecht und werden in ihr auch ihre Erfüllung finden⁸. Das deutet der Prophet am Schluß seiner Verkündigung an, wenn er das Volk zum Glauben und Vertrauen auf seine neue Heilsbotschaft im Auftrag Gottes auffordert: „Neiget euer Ohr und kommt her zu mir; höret, daß eure Seele wieder auflebe. Dann will ich euch einen ewigen Bund stiften: die zuverlässigen Verheißungen an David“ (Is 55,3). Erinnern wir uns, der Prophet hat den Ebed-Jahwe bezeichnet als den Mittler eines neuen „Bundes mit dem Volk“, in dem, wie er hier sagt, „die zuverlässigen Verheißungen an David“ ihre Erfüllung finden sollen.

Ich möchte meine Darlegungen abschließen mit dem Hinweis: Die Ebed-Jahwe-Gestalt ist einerseits ein Stück alttestamentlicher Prophetie, das aus der vorhergehenden vorexilischen prophetischen Überlieferung und den Verhältnissen der exilischen Zeit voll verständlich und in seiner Bedeutung durchsichtig wird. Andererseits übersteigt sie die frühere Prophetie als ein so erhabener und vergeistigter Ausdruck der alttestamentlichen Heilshoffnung, daß man mit Recht sagen darf: in ihr ist die Gestalt desjenigen vorausgeahnt und vorausgezeichnet, der gekommen ist, um diese Heilshoffnung zu erfüllen.

⁸ Vgl. hierzu S. Mowinckels Urteil: „Sie (die Ebed-Jahwe-Lieder) sind nicht messianisch, weder im älteren noch im spätjüdischen Sinn. Aber sie erwarten und weissagen eine Gestalt, die in Wirklichkeit den Messias ersetzt, oder richtiger: die das werden soll, als das der Messias in älterer Zeit nicht gedacht war, nämlich ein wirklicher Erlösungsvermittler, ein Heilbringer für das Volk, ein Vermittler der religiösen und moralischen Umkehr und Neuschöpfung, welche die Voraussetzung für die Erlösung und selbst Hauptinhalt der Erlösung“. Han som kommer. Koebenhavn 1951, S. 164.

Sakramentale Christusförmigkeit¹

Von Bischof Dr. Friedrich Wetter, Speyer

Paulus beschreibt das Ziel des göttlichen Heilsplanes in Röm 8,29 folgendermaßen: „Die er (Gott, der Vater) im voraus erkannte, die bestimmte er auch im voraus, dem Bild seines Sohnes gleichförmig zu werden, auf daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei.“ Damit ist gesagt: Die Menschen sollen nach Gottes Absicht dem Bild seines Sohnes gleichförmig, also christusförmig werden, auf daß sie in brüderlicher Gemeinschaft mit Christus, dem Ertsgeborenen, stehen.

Zur Verwirklichung dieses Planes bedient sich Gott vielfältiger Mittel, unter denen die Sakramente einen wichtigen Platz einnehmen. Im Vollzug des Sakramentes begegnet Jesus Christus dem heilsbedürftigen Menschen und prägt ihn durch die verwandelnde Kraft seiner Gnade nach seinem Bild. Diesen Gedanken wollen wir verfolgen und dabei drei Sakramente, Taufe, Firmung und Weihe, in den Mittelpunkt der Überlegungen stellen, weil sich an ihnen die Grundstruktur der Christusförmigkeit am deutlichsten abzeichnet.

I

Wir beginnen mit der Taufe und fragen nach der Christusförmigkeit, die durch sie dem Menschen geschenkt wird. Die grundlegende Antwort gibt uns der klassische Tauftext in Röm 6, 3—5: „Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft wurden? Mitbegraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe auf seinen Tod, damit, wie Christus erweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im Neusein des Lebens wandeln. Sind wir nämlich mit-einbezogen worden in die Gestalt seines Todes, werden wir gewiß es auch sein in die Gestalt seiner Auferstehung.“

Hier wird mit aller Deutlichkeit wiederholt gesagt: Wir sind durch die Taufe mit dem Herrn gestorben und dies nicht nur im Sinne einer Nachfolge oder einer Nachahmung, sondern im Sinne einer Teilhabe an seinem Tod. Wer teilhat an Christi Tod, gleicht dem Gekreuzigten, er ist ihm gleichförmig.

Christi Kreuzestod darf nicht isoliert werden von seiner Auferstehung; denn durch den Tod ging Christus ein in die Herrlichkeit des Vaters. Daher bilden Kreuz und Auferstehung eine Einheit, die beschrieben werden kann als Weggehen aus dieser Welt und Hingehen zum Vater. Tod am Kreuz und Auferstehung sind zwei verschiedene Stationen eines Weges. Auf Grund

¹ Vorlesung, gehalten am 11. 12. 1968 anläßlich der Ernennung zum Honorarprofessor der Kath.-theol. Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

dieses inneren Zusammenhanges zwischen Kreuz und Auferstehung hat die Gleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten auch die mit dem Auferstandenen zur Folge. Auch das wird bei Paulus deutlich in Röm 6, 4: „Wir wurden also mit ihm mitbegraben durch die Taufe auf seinen Tod, damit, wie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im Neusein des Lebens wandeln.“ Noch deutlicher kommt der Gedanke des Mitaufgeweckteins und damit der Gleichförmigkeit mit dem Auferstandenen zum Ausdruck in Kol 2, 12: „Mit ihm wurdet ihr begraben in der Taufe. In ihm seid ihr auch mitaufgeweckt. Mit ihm hat er (Gott, der Vater) uns lebendig gemacht.“ Ähnlich Eph 2, 4—6.

Diese Angleichung an Christus vollzieht sich in zwei Stufen: einer konsekratorischen und einer sanktifikatorischen. Da die Taufe nur einmal empfangen und nicht wiederholt werden kann, selbst wenn die Taufgnade verlorengeht, muß durch sie etwas bewirkt werden, was unverlierbar ist. Die Theologie nennt dies den *character indelebilis*. Wie die Geschichte der Theologie zeigt, ist es äußerst schwierig, mit philosophischer Begrifflichkeit den sakramentalen Charakter genau zu bestimmen. Auch das Konzil von Trient hat sich in seiner Definition nur auf die Existenz des *character indelebilis* festgelegt, ohne Einzelheiten über dessen Natur zu bestimmen.

Doch kann so viel gesagt werden: der *character indelebilis* ist eine grundlegende und für den einmal Getauften unverlierbare Struktur, durch die er im Hinblick auf Christus den Gekreuzigten geformt wird.

Auf Grund dieser fundamentalen Struktur ist der Getaufte zu einem christusförmigen Leben bestimmt. Sie ist gleichsam der strukturelle Unterbau für die Befähigung zu einem christusförmigen Leben.

Diese konsekratorische Stufe bedarf noch der Ergänzung durch die sanktifikatorische, die die Heilsgnade umgreift, das neue Leben mit den ihm eigentümlichen Kräften. Die mit dem *character indelebilis* gegebene Struktur ist ja selbst nicht Leben, sie muß daher erst mit Christusleben erfüllt werden. Auch dies wird in der Taufe geschenkt, da der Täufling aus Wasser und Geist neu geboren wird, also das neue Leben erhält, das Christus am Kreuz erworben hat.

Auf den beiden Stufen, der konsekratorischen wie der sanktifikatorischen, bewirkt das Sakrament der Taufe eine Christusförmigkeit im Täufling. Diese im Sakrament geschenkte Christusförmigkeit muß im Leben wachsen und reifen. Denn Taufe ist nur Anfang, Grundlegung, Befähigung, Verpflichtung. Der Indikativ wird zum Imperativ. Deshalb verlangt der Apostel in Röm 6, daß die Getauften wie Christus der Gekreuzigte für die Sünde tot sind und wie der Auferstandene für Gott leben (bes. Vv. 2—4. 6 f. 10).

II

Was geschieht in der Firmung? Heiliger Geist wird mitgeteilt. Diese Mitteilung muß gesehen werden im Zusammenhang mit der Geistsendung an Pfingsten. Was damals geschah, wird in der Apostelgeschichte so zusammengefaßt (2, 33): „Zur Rechten Gottes erhöht, empfing er (der Herr) die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater und hat ihn ausgegossen, wie ihr seht und hört.“ Es geschah also Ausgießung des göttlichen Geistes durch den erhöhten Herrn, der in seiner Auferstehung diesen Geist vom Vater für uns empfangen hat. Dasselbe geschieht nun, wenn auch unter anderen Zeichen, in der Firmung, da der erhöhte Christus den Seinen dieselbe Gabe des heiligen Pneuma gibt.

Es wurde bereits festgestellt, daß bei der Taufe eine Verähnlichung mit Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, bewirkt wird. Von daher drängt sich die Frage auf: Wird dann in der Firmung durch die Gabe des Geistes nicht eine Verähnlichung mit dem Geist, also eine Geistförmigkeit bewirkt?

Diese Frage muß verneint werden. Jedenfalls kann nicht gesagt werden, neben die in der Taufe bewirkte Christusförmigkeit trete nun in der Firmung eine Geistförmigkeit. Nach dem Zeugnis der Schrift ist uns der Geist gegeben, wirkt der Geist in uns, leitet uns der Geist, betet er in uns; wir Christen werden sogar wiederholt πνευματικοί, d. h. Geistliche genannt; aber an keiner Stelle heißt es, wir würden dem Geist verähnlicht oder gleichgestaltet oder wir würden dem Bild des Geistes gleichförmig. Der Geist hat vielmehr die Aufgabe, uns mit Christus zu verbinden und uns dem Herrn gleichförmig zu machen. Wir werden christusförmig, indem wir den Geist Christi empfangen. Paulus nennt ihn ja auch nicht nur den Geist des Sohnes, sondern auch den Geist der Sohnschaft πνεῦμα υἰοθεσίας, da dieser uns dem Sohn verbindet und uns dadurch zu Söhnen Gottes macht, so daß wir wie Christus zu Gott rufen können: Abba, Vater. Die Christusförmigkeit der Taufe wird ja ebenfalls durch den Geist bewirkt, da die Taufe und die darin bewirkte Christusverähnlichung aus Wasser und Geist geschieht (Jo 3, 5).

Wodurch unterscheiden sich dann Christusförmigkeit durch die Taufe und Christusförmigkeit durch die Firmung? Wie bereits dargelegt wurde, wird der Getaufte dem gekreuzigten Christus ähnlich. Durch die Firmung dagegen wird er dem Herrn gleichförmig, insofern dieser vom Vater in die Welt gesandt ist, um an der Welt den Dienst des Heils zu erfüllen.

Die Heilssendung vollbringt Christus an der Welt in der Kraft des Geistes; zu diesem Werk ist er eigens vom Geist gesalbt und wird bei dessen Durchführung vom Geist getrieben. Daß der von Gott gesandte eschatologische Heilsbringer vom Geiste Gottes erfüllt sein wird, steht schon beim Propheten Isaias (11, 1 f.). Nicht ohne Grund verbinden alle vier Evangelien

die Taufe Jesu im Jordan, mit der sie den Beginn des messianischen Wirkens markieren, mit der Herabkunft des Geistes auf Jesus. Dieser Geist treibt Jesus dann an sein messianisches Tun, angefangen von dem Aufenthalt in der Wüste bis hin ans Kreuz, an dem er sich selbst „kraft ewigen Geistes als makellostes Opfer Gott dargebracht hat“, wie Hbr 9, 14 sagt.

Die Gabe des Geistes, die den Aposteln an Pfingsten zuteil wurde, wirkt sich in der gleichen Weise aus. Sie werden vom Geist getrieben, an ihre große Aufgabe zu gehen, zu der sie Christus gesandt hatte. Apg 1, 4 f. 8: „Er trug ihnen auf: „Geht nicht weg von Jerusalem, sondern wartet auf die Verheißung des Vaters, von der ihr von mir gehört habt. Denn Johannes taufte mit Wasser, ihr aber werdet getauft werden mit Heiligem Geiste, nach nicht vielen Tagen . . . Ihr werdet Kraft empfangen, wenn der Heilige Geist auf euch herabkommt, und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde.“ Die sich vorher furchtsam eingeschlossen hatten, treten nach Pfingsten freimütig an die Öffentlichkeit, und ohne der Schmach und Verfolgung zu achten, verkünden sie die Botschaft von Jesus dem Christus und bringen das Heil zu den Völkern. Erfüllt vom Geist des Herrn treten sie ein in die Sendung des Herrn. Wie diese Führung durch den Geist bis ins einzelne geht, zeigt zum Beispiel Apg 16, 6 f., wo gesagt wird, der Geist habe es Paulus und seinen Gefährten verwehrt, in Asia und Bithynien zu predigen; die Boten werden dadurch nach Europa geführt.

Nach diesem Befund der Schrift wurde die pfingstliche Gabe, der Geist, den Aposteln gegeben, daß sie in Christi Sendung eintreten und als Zeugen des Herrn den Heildienst an der Welt erfüllen. Denn Christus war vom Vater als Bringer des Heiles in die Welt gesandt.

In der Firmung empfängt der Getaufte die Gabe desselben Geistes². Darum gilt vom Gefirmten: Wie Christus vom Geist getrieben, seinen Heildienst an der Welt erfüllte, so ist jeder, der die verheißene Gabe des Geistes Christi empfangen hat, zum Dienst des Heiles in die Welt gesandt. Er wird also durch den Geist Christi dem Herrn gleichförmig, insofern dieser vom Vater in die Welt gesandt und zu diesem Werk vom Geist gestärkt war,

Wie die Lehre der Kirche bezeugt, sind bei der Christusförmigkeit, die die Firmung bewirkt, wie bei jener, die die Taufe hervorruft, zwei Stufen zu unterscheiden: die konsekratorische und die sanktifikatorische. Denn auch bei diesem Sakrament wird in Form des *character indelebilis* eine bleibende Struktur gelegt, durch die der Gefirmte ein für allemal hingeordnet ist auf den Heildienst an der Welt und das Christuszeugnis vor der Welt. Wie bei

² Das Konzil von Florenz sagt über die Wirkung der Firmung: „In ihr wird der Heilige Geist zur Stärkung gegeben, wie er den Aposteln am Pfingsttag gegeben worden ist“. DS 1310.

der Taufe muß auch hier die Anlage noch mit Leben erfüllt werden, d. h. mit der Kraft des Geistes, aus der heraus der Gefirmte dann tatsächlich Zeugnis für Christus ablegt und die Welt gestaltet.

In der Taufe wie in der Firmung wird also Christusförmigkeit bewirkt, aber jeweils in anderer Hinsicht: In der Taufe geschieht die Christusangleichung durch das Hineingenommenwerden des Täuflings in Christus, insofern dieser der Gekreuzigte ist. In der Firmung geschieht die Angleichung durch das Hinausgesandtwerden mit Christus in die Welt, um die Welt zu gestalten und zu Gott heimzuholen.

Die beiden Weisen der Christusförmigkeit hängen aufs innigste miteinander zusammen. Denn wer so sehr zu Christus gehört, daß er ihm als dem Gekreuzigten gleichförmig geworden ist, den drängt es auch, dem in die Welt gesandten Herrn gleichförmig zu werden. Im Verhältnis zwischen den Menschen ist es doch ähnlich. Wer einem Freunde innig verbunden ist, der wird sich auch für die Aufgaben seines Freundes einsetzen. Die Freundschaft zwischen zweien wird erst vollkommen, wenn sie so weit ausgebildet ist, daß der eine sich nicht nur um die Person des Freundes kümmert, sondern auch dessen Aufgabe in den eigenen Lebensbereich einbezieht. Dementsprechend drängt die Taufe zur Firmung, die Verbundenheit mit dem Gekreuzigten zur Verbundenheit mit ihm im Heildienst an der Welt.

Bekanntlich wurde in den ältesten Zeiten die Firmung im Hinblick auf die Taufe einfach *perfectio*, Vollendung, genannt. So sagt Ambrosius in *De sacramentis* III, 2, 8: „*Post fontem superest, ut perfectio fiat.*“ Wir nennen daher die Firmung oft einfach die Vollendung der Taufe. Diese Sprechweise ist nicht ganz korrekt. Denn nicht die Taufe wird vollendet, sondern das, was in der Taufe gewirkt wurde, nämlich unsere Einheit mit Christus und unsere Christusförmigkeit.

Die Bezeichnung der Firmung als Vollendung ist bemerkenswert. Vollendung gibt es doch im eigentlichen Sinn erst am Ende der Zeiten, bei der Parusie des Herrn. Der Gefirmte, also jener, der die Vollendung empfangen hat, ist noch lange unterwegs bis zur wirklichen Vollendung. Wie ist daher die Vollendung, die mit der Firmung gemeint ist, zu verstehen?

Ich möchte die Firmung die Vollendung der Konstituierung des Christseins nennen. Die Initiation in das Christsein umfaßt zwei Sakramente, Taufe und Firmung. Beide Sakramente gehören so eng zueinander, daß lange Zeit in der Kirche das Bewußtsein gar nicht lebendig war, daß es sich hier um zwei verschiedene Sakramente handelt. Sicher wird der Mensch bereits in der Taufe Christ; denn er wird dort dem Herrn inkorporiert und durch sie Glied am Leibe Christi. Aber diese Zugehörigkeit zu Christus wird in der Firmung ausgebaut und vertieft, und zwar durch etwas spezifisch Neues, durch die Gabe des Geistes, die der nur Getaufte noch nicht besitzt (vgl. Apg 8,14—17). Was dann weiter an Vervollkommnung des Christseins noch hin-

zukommt, liegt alles in der Linie der Entfaltung dessen, was in Taufe und Firmung grundgelegt wurde. Wie beim Menschen, der in seinem Menschsein einmal konstituiert ist, kein neues Konstitutivum auf der Ebene des Menschseins mehr hinzukommt, sondern das Konstituierte sich nur noch entfaltet, so ist es auch hier. Das in den beiden Grundsakramenten Konstituierte wird entfaltet, es reift und wächst der Vollendung entgegen. Ist einer getauft, aber nicht gefirmt, so entfaltet sich das in der Taufe Grundgelegte auch, aber diese Entfaltung geschieht auf einer schmaleren Grundlage. Zum Christsein im umfassenden Sinn gehört nicht nur die Taufe, die fundamentale Eingliederung in Christus, sondern auch die Firmung, die Gabe des Geistes, durch die diese Eingliederung, was die Ebene des Konstitutiven betrifft, vollendet wird.

Damit ist in keiner Weise behauptet, der Gefirmte werde nun tatsächlich in seinem Lebensvollzug auch christusförmiger handeln und heiliger leben. Es kann ja nicht einmal behauptet werden, jeder Getaufte führe schon deshalb, weil er getauft ist, ein frömmeres und Gott wohlgefälligeres Leben als der Ungetaufte. Denn es gibt schlechte Christen und es gibt sehr fromme Heiden. Konstituierung der Christusförmigkeit durch das Sakrament und christusförmiger Lebensvollzug sind nicht dasselbe. Mit der genannten These soll nur gesagt sein: Soweit Christsein durch die Sakramente konstituiert wird, ist es durch die Taufe allein primär und formal nur gegeben als Angleichung an Christus den Gekreuzigten. Durch die Firmung wird das Christsein, das in der Taufe grundgelegt wurde, um eine neue Dimension erweitert, nämlich durch die Angleichung an Christus, insofern er vom Vater in der Kraft des Geistes in die Welt gesandt ist.

Hier erhebt sich die Frage: Weshalb die Duplizität? Warum geschieht die christliche Initiation, die Konstituierung des Christseins, in zwei Sakramenten und nicht in einem einzigen? Der Grund für diese Zweiheit liegt in Christus selbst, dem Ursprung der gesamten sakramentalen Ordnung. Die Zweistufigkeit der sakramentalen Initiation ist nicht positivistische Setzung, sondern hat einen christologischen Grund. In Jesus Christus ist nämlich schon zu unterscheiden zwischen Inkarnation und Salbung mit dem Geist, zwischen seinem Menschsein und seinem Erfülltsein mit dem Pneuma³. Diese Unterscheidung, die die Dogmatik trifft, tritt bereits im NT hervor in der Zweiheit von Eigenname, Jesus, und Amtstitel, Christus. Jesus von Nazareth, in dem der ewige Logos Mensch geworden ist, wird mit dem Heiligen Geist erfüllt oder, wie die Schrift gern sagt, gesalbt und wird dadurch zum Χριστός, zum Messias. In Apg 10, 38 heißt es, Gott habe Jesus von Nazareth mit Heiligem Geiste und mit Kraft gesalbt. Inkarnation und Sal-

³ Siehe hierzu H. Volk, Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen, in: Gott alles in allem, Mainz 1961, 86—112; H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, Münster 1963, 170—240.

bung sind also nicht zu identifizieren; sie dürfen allerdings auch nicht voneinander getrennt werden. Denn der inkarnierte Jesus von Nazareth ist zugleich der Gesalbte, der vom Geist Erfüllte. Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Geistsalbung ist daher bestimmbar mit der christologischen Formel von Chalzedon: unvermischt und ungetrennt. In dieser Duplizität von Inkarnation und Geistsalbung liegt der Grund, weshalb die Eingliederung in Christus und die damit verbundene Christusförmigkeit in zwei Stufen vollzogen wird, in Taufe und Firmung. Was bei der Taufe geschieht, ist zu bezeichnen als Angleichung an Christus, insofern er der Menschgewordene ist; bei der Firmung geschieht Angleichung an Christus, insofern er der mit dem Geist Gesalbte, der Messias, ist. Firmung ist demzufolge zu bestimmen als Teilhabe an der Messiasweihe Christi.

Wenn die Taufe der Inkarnation zugeordnet wird, steht das nicht im Widerspruch zu der oben aufgestellten These, die Taufe mache Christus gleichförmig, insofern dieser der Gekreuzigte ist. Denn das Menschsein erreicht ja erst seine Kulmination in der Hingabe an den Vater am Kreuz und in der damit verbundenen Auferstehung. Hier wird nicht nur offenbar, was Christus als Mensch ist, hier wird sein Menschsein auch in nicht mehr überbietbarer Weise realisiert. Die absolute Hinordnung des Menschgewordenen auf Gott, die mit dem Beginn seines Lebens schon gegeben ist, erreicht hier ihre Kulmination.

Nachdem die Duplizität von Inkarnation und Geistsalbung als Grundlage der Zweigliedrigkeit der sakramentalen Initiation in Taufe und Firmung herausgestellt ist, wäre noch eine weitere Rückfrage angezeigt: Gibt es nicht einen noch tieferen Grund, in dem die Duplizität von Inkarnation und Geistsalbung sowie von Taufe und Firmung ihre letzte Wurzel hat? Wir müssen uns hier mit einem Hinweis begnügen: Dieser letzte Grund liegt im innertrinitarischen Bereich, in der Zweizahl der innergöttlichen Hervorgänge. Wie die Taufe der ewigen Zeugung zuordnet, so die Firmung dem Hervorgang des Heiligen Geistes.

III

Nachdem bisher von Taufe und Firmung die Rede war, soll jetzt noch auf das Weihesakrament eingegangen werden. Denn wie erst das Vaticanum II wieder hervorhob, ist die Christusförmigkeit als spezifische Wirkung dieses Sakramentes anzusehen. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Art. 12) heißt es: „Das Weihesakrament macht die Priester Christus dem Priester gleichförmig.“⁴

Die neutestamentliche Heilsordnung kennt nur einen Priester und daher nur ein Priestertum. Alles Priestertum, das uns in der Kirche begegnet, ist darum nicht originär, ursprünglich, sondern Teilhabe an Christi Priester-

⁴ Ferner Konstitution über die Kirche, Art. 28.

tum. Im folgenden soll untersucht werden, wie die Christusförmigkeit zu verstehen ist, die im Weihesakrament mit der Teilhabe an Christi Priestertum verliehen wird.

Die Aussage, durch das Weihesakrament werde eine Gleichförmigkeit mit Christus dem Priester bewirkt, trifft zwar durchaus zu, befriedigt aber noch nicht ganz. Denn in ihr wird nicht ersichtlich, wie sich die Teilhabe an Christi Priestertum, die in Taufe und Firmung gegeben wird, von der im Weihesakrament bewirkten Teilhabe unterscheidet. Daher soll die gestellte Frage mit folgender These beantwortet werden: Durch das Weihesakrament wird eine Christusförmigkeit bewirkt, eine Angleichung an Christus, insofern dieser das Haupt der Kirche ist. Dieser Gedanke steht hinter der Formulierung des Vaticanum II, die mehrmals in den Konzilsdokumenten wiederkehrt und das amtliche Tun des Ordinierten beschreibt als ein Handeln „*in persona Christi*“.⁵ Er wird im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Art. 2) deutlich ausgesprochen: Das Weihesakrament „zeichnet die Priester durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägema und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können“.

Die aufgestellte These bedarf einer Erklärung. Der erhöhte Christus ist und bleibt das alleinige Haupt seiner Kirche, oder anders ausgedrückt, der einzige Hirte seiner Kirche. Neben ihm gibt es keine Hirten, die mit ihm in Konkurrenz treten könnten. Um seiner Tätigkeit als Haupt und Hirte Sichtbarkeit zu verleihen, bedient er sich in qualifizierter Weise jener Menschen, die wir die Träger des geistlichen Amtes nennen. In ihrem amtlichen Tun ist er selbst am Werk, wobei noch eigens bestimmt werden müßte, wie weit sich dieses amtliche Tun erstreckt. So faßt schon Paulus den Sinn des apostolischen Amtes auf, wenn er in 2 Kor 5,20 schreibt: „An Christi Statt walten wir des Amtes, in der Überzeugung, daß Gott durch uns mahnt.“ Hinter dem Tun des kirchlichen Amtes steht also der Herr als Haupt und Hirte der Kirche. Das trifft zu trotz der Unzulänglichkeiten der einzelnen Amtsträger. Daß sich Christus fehlbarer und fehlender Menschen bedient, um auch durch sie seine Kirche zu leiten, ist sein Geheimnis, nämlich ein Teil seiner Entäußerung in die Knechtsgestalt, ebenso wie es sein Geheimnis ist, daß die Kirche, sein Leib, aus sündigen Menschen besteht und darum während der Zeit ihrer Pilgerschaft eine *ecclesia semper reformanda* bleibt und stets der Buße und Erneuerung bedarf⁶. Der Sinn des geistlichen Amtes

⁵ Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 33; Konstitution über die Kirche, Art. 10, 21, 28; Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 2. Derselbe Gedanke kommt wiederholt auch in der Wendung „*personam Christi gerere*“ zum Ausdruck, so zum Beispiel Dekret über Dienst und Leben der Kirche, Art. 12 und 13; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Art. 39.

⁶ Konstitution über die Kirche, Art. 8.

liegt also darin, Christus als Haupt der Kirche in der pilgernden Kirche sichtbar zu machen und ihm in der Leitung der Kirche als Werkzeug zur Verfügung zu stehen, so daß er selbst durch dieses Amt handelt. Das ist gemeint, wenn es heißt: Der Amtsträger handelt in persona Christi, er repräsentiert Christus, das Haupt der Kirche, in seiner Gemeinde. Im Dienste Christi leitet er die Gemeinde. Dieser Amtsdienst umfaßt die Leitung in ihrer gesamten Breite. Eine solche umfassende Beschreibung des Amtsdienstes in der Kirche finden wir in Lumen Gentium (Art. 10): „Der Amtsträger bildet nämlich kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es.“ Dabei stellt der Vorsitz bei der Eucharistiefeier nur einen Teil dar, allerdings den zentralen. Deshalb heißt es in dem Text weiter: „Er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar.“ Wie sich die Kirche überhaupt in der eucharistischen Feier am intensivsten verdichtet und als Kirche hier am deutlichsten in Erscheinung tritt, so wird auch das kirchliche Amt in dieser Feier am deutlichsten greifbar im spezifisch priesterlichen oder sacerdotalen Tun. Wenn wir gewohnt sind, einfach von Priesterweihe zu sprechen, so greifen wir mit diesem Terminus nur das Kernstück der umfassenderen Vollmacht des geistlichen Amtes heraus, die zu umschreiben ist als Befähigung, in persona Christi zu handeln, d. h. durch den amtlichen Dienst Christus als das Haupt der Kirche in seiner Gemeinde zu repräsentieren und in dieser Funktion der Christusrepräsentation auch zu handeln.

Diese Bestimmung des geistlichen Amtes gewinnt große Bedeutung für die heute so oft gestellte Frage nach der neutestamentlichen Begründung des Weihepriestertums. Im Neuen Testament finden wir den Träger des geistlichen Amtes als Leiter der Gemeinde. Die spezifisch priesterliche oder sacerdotal Funktion, insbesondere bei der Eucharistiefeier, ist einschlußweise in der Gemeindeleitung enthalten. Denn es gehört zum Amt des Gemeindeleiters, daß er auch und sogar vor allem dort den Vorsitz führt, wo sich diese Gemeinde am deutlichsten realisiert, nämlich in der Feier der Eucharistie.

Aus dieser Bestimmung des geistlichen Amtes ergeben sich beachtliche Folgerungen, von denen zwei genannt seien.

1. Was der Priester in persona Christi, also amtlich tut, ist für die Kirche als solche gültig. Ein Beispiel mag das erläutern. Kraft seiner geistlichen Vollmacht versöhnt der absolvierende Priester im Sakrament der Buße den Büßenden mit der Kirche und dadurch mit Gott. Bei diesem Tun repräsentiert der Priester den Herrn als Haupt seiner Kirche; darum ist das, was er hier tut, wirksam für die Gesamtkirche. Davon unterscheidet sich wesentlich jene Versöhnung, die ein Christ dem fehlenden Bruder gewährt. Er versöhnt sich wieder mit dem Bruder, ohne daß darin auch schon eine Versöhnung mit der Kirche oder mit Gott selbst geschieht. Modelle, an denen wir

uns das ein wenig veranschaulichen können, finden sich in unserer Erfahrung. Denken wir an den Staat oder ein großes Unternehmen. Hier kann auch nicht jeder einzelne im Namen des Ganzen handeln. Es ist nur bestimmten Personen möglich, etwa der Regierung oder deren Bevollmächtigten, einen Staatsvertrag abzuschließen.

2. Da es Eigenart des geistlichen Amtes ist, Christus zu repräsentieren als das Haupt der Kirche und damit in Polarität zu den Gliedern des Kirchenleibes zu stehen, ergibt sich eine weitere Folgerung: Das Amt in der Kirche wird nicht verliehen zur persönlichen Heiligung oder Auszeichnung, sondern im Hinblick auf die dem Amt zugeordnete Gemeinde. Christus ist als der Hirte seiner Herde, als das Haupt seinem Leib zugeordnet. Wenn das kirchliche Amt die Funktion hat, Christus als Haupt zu repräsentieren, so muß das notwendig auf die Gemeinde, d. h. deren Erbauung und Leitung hingeordnet sein. In der Sache des eigenen Heiles befindet sich der Amtsträger darum in der gleichen Situation wie jeder Getaufte und Gefirmte auch. Als Getaufter und Gefirmter ist er Glied am Leibe Christi wie alle anderen, als geweihter Träger des Amtes ist er zusätzlich noch Repräsentant des Hauptes, der Christus zur Verfügung steht für die Leitung seiner Kirche. Man darf sich das Verhältnis zwischen dem gemeinsamen Priestertum und dem Weihepriestertum folglich nicht so denken, als ob das zweite das erste in sich aufhebe oder überhole. Der Amtsträger bleibt daher als Getaufter und Gefirmter der Bruder seiner Brüder und Schwestern in Christus. Er bleibt mit ihnen Glied am Leibe des Herrn. Er muß wie sie alle sein Heil mit Furcht und Zittern wirken, wie Phil 2,12 sagt. Daneben hat er noch die spezifisch andere Aufgabe der Repräsentation Christi des Hauptes und damit der Leitung der Gemeinde. Augustinus hat dies klassisch formuliert: „Christ bin ich mit euch, Bischof bin ich für euch.“⁷

Diese Gegenüberstellung zeigt deutlich, was mit der Aussage des Vaticanum II in *Lumen Gentium* (Art. 10) gemeint ist, wo es heißt: das gemeinsame Priestertum der Gläubigen, zu denen auch die Amtsträger zählen, und das Priestertum des hierarchischen Dienstes unterscheiden sich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach.

Damit ist die Christusförmigkeit bestimmt, die durch das Weihesakrament geschenkt wird. Auch hier gilt, was bei Taufe und Firmung bereits gesagt wurde: die Christusförmigkeit ist gestuft. Sie wird verliehen durch das konsekratorische Element, die strukturelle Anlage, durch die der Geweihte befähigt und bestimmt wird, in persona Christi zu handeln. Sie ist als character indelebilis unverlierbar. Sie wird ferner bewirkt durch das sanktifikatorische Element, die sakramentale Gnade, welche die gelegte Struktur mit den entsprechenden Lebenskräften gleichsam erfüllt, so daß

⁷ Sermo 340, 1; PL 38, 1483.

der Amtsträger auch ein seiner Aufgabe entsprechendes Leben christusförmig gestalten kann.

Wir haben nur Taufe, Firmung und Ordo in unsere Überlegungen einbezogen. Da durch diese Sakramente bleibende Strukturen der Christusförmigkeit gelegt werden, dürften in den Ausführungen die Grundzüge der sakramentalen Christusförmigkeit überhaupt deutlich geworden sein.

Diese Christusförmigkeit bedeutet für uns zugleich Gestaltung nach dem göttlichen Urbild, nach Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus. Denn Christus ist als der Sohn das Bild des unsichtbaren Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου Kol 1,15), und er ist der Abglanz von Gottes Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ Hbr 1,3). Indem Gott uns seinem Sohne gleichförmig macht, gestaltet er uns um nach seinem göttlichen Urbild. Dadurch befähigt er uns, zusammen mit Christus, dem Erstgeborenen, mit ihm in Gemeinschaft zu stehen und teilzuhaben an seinem Leben.

Die „Ortsbestimmung“ von Existenzialität – Dialogizität – Geschichtlichkeit als dominierende Kategorien¹ heutigen Denkens und Verhaltens

(Ein Beitrag zur ontologischen, naturwissenschaftlichen, technologischen und ethischen Kategorienlehre)².

Von Prof. DDDr. Gustav Ermecke, Bochum

Überall sucht heute „der Mensch“ inmitten der verwirrenden Fülle der von ihm geistig zu verarbeitenden und technisch-lebensmäßig zu bewältigenden und zu verantwortenden Tatsachen nach Halt und Erneuerung. Sucht er sie nicht mehr wie in früheren Zeiten nach vorn, vom *finis ultimus* her³, so von unten, von seinen Grundlagen. Daher ist ganz allgemein auch für die Wissenschaft funktionale und pragmatisch orientierte „Grundlagenforschung“ Trumpf⁴. Nur von den elementaren Fundamenten her auf Zukunft hin kann der Mensch seine geistige, soziale und „physische“ Wirklichkeit verstehen und wissenschaftlich in den Geisteswissenschaften, den Sozialwissenschaften, den Naturwissenschaften⁵ (einschließlich der Technik als „angewandter Naturwissenschaft“) bewältigen.

¹ Kategorien sind „höchste Aussagegattungen“. „Da die Aussage das Sein dessen, worüber ausgesagt wird, bestimmter zum Ausdruck bringt, sind Kategorien auch die (allgemeinsten) Bestimmungen und Weisen des Seins, und zwar des Endlichseins“ (W. Brugger, Art. Kategorien, in: L Th K IV² (1951), 55 f.

² Diese unten näher darzustellende Einteilung folgt vor allem aus der Dominanz dieser Kategorien im heutigen Denken.

³ Die sog. „Futurologie“ als Lehre von der innerweltlichen Zukunft (im Unterschied von der christlichen Eschatologie als Lehre „von den Letzten Dingen“) ist jedoch ein Zeichen dafür, daß man sich heute auch mehr systematisch wissenschaftlich mit der Zukunft zu beschäftigen beginnt. Jedoch ist sie sehr verschieden vom teleologischen Denken früherer Zeiten.

⁴ Viel stärker noch sollten sich „christliche Philosophie“ und Theologie in allen ihren Disziplinen der Grundlagenforschung annehmen. Die „Christliche Gesellschaftslehre“ ist geradezu ein Beispiel, wie man ohne eine solche Forschung nicht weiterkommt und nicht zu einem Gespräch mit anderen Sozialwissenschaften gelangt. Vgl. G. Ermecke, Zur christlichen Gesellschaftslehre, in TThZ 1968, 366–379.

⁵ Hier begegnet uns die bis heute wohl allein befriedigende Einteilung der Wissenschaften.

Heute dominierende ontologische kategoriale Bestimmungen des Menschen: seine Existentialität⁶ — Dialogizität⁷ — Geschichtlichkeit⁸ sollen hier etwas näher untersucht werden, und zwar im Raum noch anderer Kategorien, deren Außerachtlassung eine totale Wirklichkeitsverfehlung des Menschen an sich und im Heute nach sich ziehen müßte. Es sind aber auch, was leider oft vergessen oder geleugnet wird, andere ontologische Kategorien des Menschen: seine Essentialität — Sozialität — Übergeschichtlichkeit und heute besonders vordringende naturwissenschaftlich-technologische Kategorien: Faktizität — Funktionalität — Plastizität zu beachten. Hier im Raum der kategorialen Bestimmungen scheiden sich in geisteswissenschaftlicher, sozialwissenschaftlicher und naturwissenschaftlich-technologischer Hinsicht die Geister. In der richtig gesehenen und gelebten Zusammenschau dieser Kategorien aber entscheidet sich jedoch das Schicksal des Menschen in seiner Geschichte. Zwischen den beiden ontologischen Kategorienreihen und den naturwissenschaftlich-technologischen Kategorien bilden die ethischen die Brücke, weil zwischen dem *esse* (Sein) und dem *facere* (Machen, Gestalten) das *agere*, das sittliche Handeln steht, das im *esse* gründet und im *facere* geschichtlich-konkret wird. Die allgemeinen ethischen Kategorien aber sind: Personalität — Freiheit — Finalität. Über die besonderen ethischen Kategorien wird später (Anm. 20) Näheres zu sagen sein.

I. Die Kategorialität menschlichen Denkens und Lebens überhaupt.

Immer wieder stehen der einzelne und die Menschheit vor dem Problem der Wirklichkeitserfassung und -gestaltung, ohne welche menschliches und mit-menschliches Leben nicht denkbar und nicht realisierbar ist. Die Vielschichtigkeit und die vielfältige Relationalität⁹ der Wirklichkeit und die je individuelle und gruppenmäßige unterschiedliche Stellung¹⁰ in ihr sowie die je nach der damit vorgegebenen und zur Verantwortung aufgegebenen

⁶ Der Mensch „hat“ keine Existenz, sondern er „ist“ seine Existenz. Und diese ist in theistischer Sicht der terminative Mitvollzug göttlich-schöpferischen Tuns im und am je einzelnen. Vgl. Mausbach-Ermecke, *Katholische Moralthologie I*, Münster 1959; vor allem: Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der christlichen Sittenlehre I*, 1, Düsseldorf 1938.

⁷ Zur Theologie der „dialogischen Existenz des Menschen“ vgl. Paul VI., Enzyklika: „*Ecclesiam suam*“ v. 6. 8. 1964, III. Teil: Der Dialog der Kirche.

⁸ Sie ist ein Existential, aber auch ein Essential des Menschen. Die Aktualisierung von Geschichtlichkeit nennen wir Geschichte. Näheres vgl. G. Ermcke, *Die Kategorie der Geschichtlichkeit des Menschen in der Moralthologie*, in: Th Gl 1968, 110—130.

⁹ Es ist der Irrtum jedes Relativismus, daß er nur Relationalität anerkennt und nicht das Bleibende erkennt, das in Relation steht.

¹⁰ Mehr denn je beachtet man heute die standpunktliche Beziehung und Bindung alles Erkennens. Das stellt vor allem auch heraus die Transzendentalphilosophie, welche menschliches Erkennen und willentliches Verhalten von dem meta-physischen Standpunkt des Menschen selbst in seinen Möglichkeitsbedingungen zu verstehen sucht.

Wirklichkeit bringt es mit sich, daß die Einstellung zu dieser Wirklichkeit im Längs- und Querschnitt der Geschichte sehr unterschiedlich und mannigfaltig gewesen ist. Will man nun untersuchen, in welchen letzten Aussagen (Kategorien) die letzten Wirklichkeitsgegebenheiten (Kategorien) vom einzelnen und einer Gruppe gemacht werden, dann sucht man nach den kategorialen Bestimmungen dieser Wirklichkeit. Von ihnen aus, d. h. von den letzten Aussagen über letzte Grundgegebenheiten soll die Wirklichkeit dann in den Griff genommen werden.

Diese kategoriale Ortung des Menschen in der Welt oder sein In-der-Welt-Sein erfolgt aus verschiedenen Gründen:

- a) Erkenntnistheoretische Gründe sind die, welche den Menschen fragen lassen nach den letzten Grundweisen der Wirklichkeit, von denen her diese erkannt werden kann.
- b) Logische Gründe verlangen, daß in den mannigfaltigen Aus-sageweisen letzte Grundaussagen jene ordnen und tragen.
- c) Ontologische Gründe führen dazu, die Seins- und Wirk-Fundamente der Wirklichkeit zu erfassen.
- d) Psychologische Gründe verlangen nach einer geistig-see-lisch-praktischen Bewältigung des menschlichen Lebens von seinem Grunde her.
- e) Ethische Gründe fordern eine letzte Grundlage für das sittliche Sollen im rechten sittlichen Verhalten, d. h. im guten Gebrauch menschlicher Freiheit.
- f) Soziale oder mit-menschliche Gründe sind es, welche nach letzten Gemeinsamkeiten in dem für das soziale Leben und Ge-stalten im Hinblick auf das Gemeinwohl notwendigen sozialen Denken und Entscheiden suchen lassen.
- g) Kosmologisch-technologische Gründe schließlich ver-langen zur Weltorientierung und -gestaltung die Erkenntnis und das Ernstnehmen der Grundlagen der menschlichen Umwelt-Gebundenheit.

Diese (a—g) aufgeführten allgemeinen Gründe für die notwendige Suche nach kategorialer Ortung des Menschlichen im Denken und Leben sind je Ansatzpunkte für einzelne Wissenschaften, welche die allgemeinen Kate-gorien näher in ihrem Forschungsbereich untersuchen und weiter aufglie-dern.

Hier interessiert vor allem das philosophisch-kategoriale Verständnis des Menschen in seiner Ganzheit, wie sie sich auf den verschiedensten Lebens- und Tätigkeitsbereichen auswirkt.

II. Der dreifache Ansatz für die ontologische Bestimmung menschlicher Kategorialität.

Der Mensch kann von einer dreifachen Seite seiner Wirklichkeit her sich in letzten Grundaussageweisen zu bestimmen versuchen, indem er 1. von

seinem Selbstsein, 2. seinem Mitsein, 3. seinem Selbst- und Mitsein aus¹¹ das Bleibende in allem Wandel und den Wandel in allem Bleibenden untersucht.

1. Von seinem Selbstsein her gewinnt der Mensch aus der unmittelbaren Erfahrung, daß er ein „wahrer“ ist, und „daß“ er überhaupt ist. Dieses beides, sein Sein „in essentia“ und „in existentia“ erfährt der sich selbst wahrnehmende und erst recht der über sich selbst reflektierende Mensch unmittelbar. Durch die ganze Geistesgeschichte hindurch zieht sich die Suche nach diesen Grundkategorien hinsichtlich seiner selbst. Und immer wieder stellt man fest, daß der Mensch beides, Essentialität und Existentialität nicht zugleich voll „realisieren“ kann, daß er vielmehr bald die eine, bald die andere Seite seines Selbstseins mehr oder weniger und vor allem im dialektischen Umschlag seiner Geschichte absolut zu setzen versucht ist. Reines Essenzdenken und reines Existenzdenken stehen an den äußersten Enden dieses Gegensatzdenkens. Sowohl im geschichtlichen Querschnitt, d. h. unter den Menschen, die ihr Selbstbedenken in einer bestimmten Phase betreiben, als auch im geschichtlichen Längsschnitt, d. h. in den verschiedenen aufeinanderfolgenden Perioden der Geschichte wechseln dominierend Essenzdenken und Existenzdenken. Es ist die Aufgabe der „Philosophia perennis“, immer wieder beide Seiten des menschlichen Selbstseins zusammenzudenken und so gleichsam als ein Korrektiv zu wirken, um den Menschen im Denken und Handeln vor dem Abgleiten in chaotische Extreme zu bewahren; denn er ist nicht „zirkulär“, sondern „ellipsoid“ verfaßt, d. h. er hat immer zwei Brennpunkte zu beachten.

Fragen wir nun, in welcher Phase wir heute stehen, dann ergibt das für den Querschnitt der Gegenwart und den Längsschnitt der Geschichte sowohl eine stärkere Betonung (bis hin zur Absolutsetzung) der Existentialität des Menschen¹² als auch ein Zurücktreten der Betonung sei-

¹¹ In dieser dreifachen Richtung des Denkens und Verhaltens muß die nachfolgend behandelte Kategorie gesehen werden.

¹² Im Existentialismus und — in seinem Gefolge — im Neo-Nominalismus bzw. umgekehrt. Überall, wo auch im christlichen Bereich der Existentialismus als Geisteshaltung sich breit macht, gerät er in die Gefahr des Nominalismus und umgekehrt. In dem Maße, wie heute jeder „idealistische“ Essentialismus (im Gegensatz zu einem realistischen) vor allem seit Kierkegaard abgelehnt wird, entsteht die Gefahr einer existentialistischen Aushöhlung der Wirklichkeit. Diese Gefahr besteht auch heute für die transzendentalphilosophische Sicht. Über die negativen „privatisierenden“ Folgen eines einseitigen personalistischen, existentialistischen und transzendentalphilosophischen Denkens für das theologische Denken heute vgl. J.-B. Metz, Zum Problem einer „politischen Theologie“, in: Kontexte Bd. 4 (1967), 35. Ders., Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer „politischen Theologie“, in: Civitas Bd. 6 (1967), 10. Ders., Zur Theologie der Welt, Mainz — München 1968. Vgl. H. Peukert, Diskussion zur „politischen Theologie“, Mainz - München 1969, 162—177.

ner „reinen“ Essentialität. Dieses zeigt sich auch als ein Hervortreten konkreter vor abstrakter Denkweise¹³. Nicht „was“ der Mensch an sich ist interessiert, sondern „daß“ und „wie“ er hier und jetzt ist und wirkt. Und die damit zusammenhängenden Probleme interessieren die Menschen heute vor allem. Andererseits gab und gibt es Phasen, in denen die Essentialität stärker betont wird als die Existentialität („Idealismus“)¹⁴.

2. Vom Mit-sein her stellen wir fest, daß auch hier die personale Dialogizität und die kommunitäre Sozialität¹⁵ zusammen den Menschen in seinem Mit-sein bestimmen.

Auch hier zeigt sich in der Geschichte ein Schwanken: Zwischen jener personalen Dialogizität und ihrer Extremisierung im Individualismus und Anarchismus und dieser kommunitären Sozialität und deren Extrem im Kollektivismus bewegt sich menschliches Denken und Verhalten. Betrachten wir unsere Zeit, so begegnen wir im alltäglichen Denken der Menschen heute mehr oder weniger einem stärkeren Bedenken seiner personalen Dialogizität in mehr oder weniger großer Ablösung oder Vernachlässigung eines kommunitären Sozialitätsdenkens¹⁶.

Natürlich muß hier an das erinnert werden, was eingangs gesagt wurde: diese beiden Grundformen der mitmenschlichen Kategorialität kommen weder im Längsschnitt noch im Querschnitt der Geschichte „rein“ vor. Daher lassen sich auch die verschiedenen Räume und Zeiten gleichartigen bzw. verschiedenartigen Bedenkens der mit-menschlichen Kategorien nicht absolut voneinander trennen. Immerhin aber stellen wir heute auf der weiten

¹³ In der Diskussion wird leider sehr oft nicht genau unterschieden zwischen konkret und abstrakt, zwischen singulär und allgemein, zwischen formal und material.

¹⁴ Sicher kann die moderne geistesgeschichtliche Wendung von idealistischer-essentialistischer-„platonischer“ Denkweise zu konkreter-existentialistischer-„prophetischer“ bzw. empirischer Denkweise für eine der wichtigsten Erscheinungen im Geistesleben der Menschen der jüngsten Zeit angesehen werden. Seit K. Barth (von seinen existentiell denkenden Vorläufern abgesehen) hat in der protestantischen Theologie ebenso eine Hinwendung zur konkreten biblischen und geschichtlichen Existenz stattgefunden — und sie hat sich im Laufe der Jahrzehnte immer stärker entwickelt (vgl. R. Bultmann und seine Schüler) — wie in der katholischen Philosophie und Theologie seit Ebner, Guardini, Steinbüchel u.a. Heute stehen wir an einem Höhepunkt dieser Denkweisen mit allen ihren guten, aber auch gefährlichen Folgen für das Bedenken der ganzen christlichen Heilswahrheit. Vgl. Anm. 12.

¹⁵ Wir sprechen in dieser Weise, um die der Essentialität entsprechende Form sozialer Sichtweise hervorzukehren gegenüber einer mehr oder weniger nur auf den interpersonalen Dialog („Intersubjektivität“) beruhenden Verbindung.

¹⁶ Vgl. Anm. 7. Man kann das erkennen im modernen Wirtschaftsbetrieb (vgl. die Diskussion über das Mitbestimmungsrecht!). Ebenso auch in der Kirche (vgl. die Einrichtung von verschiedenen „Räten“, was zwar kein Beweis ist für die wachsende „Demokratisierung“, wohl aber für die personale „partnerschaftliche“ Dialogisierung der Kirche.

Welt einen Umschlag vom mehr „naiv“ gemeinschaftsverbundenen zum mehr „aufgeklärten“ personal-dialogischen Denken auf allen Gebieten des sozialen Denkens und Lebens fest¹⁷. Aufgabe der „Philosophia perennis“ ist es auch hier, beide Seiten menschlich sozialen Denkens und Lebens immer wieder zu bedenken, weil gerade auch hier die Gefahr groß ist, daß der Mensch sich Einseitigkeiten hingibt.

3. Von seinem Selbst- und Mitsein im Hinblick auf das Bleibende im Wandel und den Wandel im Bleibenden gewinnt der Mensch die Kategorien der Übergeschichtlichkeit und der Geschichtlichkeit. Auch hier stellen wir fest, daß ein kategorialer Wandel im Denken und Leben der Menschen stattgefunden hat: Ruhige, stabile Zeiten und Lebensabschnitte lassen die Kategorie der Übergeschichtlichkeit sehen. Unruhige, unstabile Zeiten betonen mehr die Geschichtlichkeit des Menschen. So ist auch hier für den Menschen eine Grundaufgabe seiner kategorialen Bestimmung im Selbst- und Mitsein zu allen Zeiten gegeben¹⁸. Es ist offenbar, daß wir heute nach langen Zeiten stark übergeschichtlichen Denkens mehr die Kategorie der Geschichtlichkeit in allen menschlichen Denk- und Lebensbereichen betonen.

Zwischen den äußersten Standpunkten völliger ungeschichtlicher Starre, welche jeden geschichtlichen Wandel ausschließt, bis hin zu völliger ungeschichtlicher Auflösung von allem bewegen sich hier die Extreme im Denken und Verhalten. Aufgabe der „Philosophia perennis“ ist es wiederum, beide kategorialen Bestimmungen des Menschen hinsichtlich seines Selbst- und Mitseins als Bleibender in allem Wandel und als sich Wandelnder in allem Bleibendem zusammenzuschauen.

4. Überblicken wir nun die genannten zwei Reihen kategorialer Bestimmung, dann erkennen wir leicht, wie sie eng miteinander verbunden sind, weil sie je zwei zusammengehörige kategoriale Aussagen und Seinsweisen des Menschen betreffen:

1. Reihe:

- a) Existentialität,
- b) personale Dialogizität,
- c) Geschichtlichkeit.

¹⁷ Diese Tendenz müssen auch christliche Sozialphilosophie und -theologie erkennen. Bei aller Betonung der sozialen Institutionen wie Familie und Staat müssen diese doch gesehen werden als soziale Kommunikationsgebilde, welche durch die sozialen Institute oder die stabilisierten Kommunikationsweisen mittels der verschiedenen sozialen Kommunikationsmittel und in den verschiedenen Kommunikationszentren durch Politik i.w.S. auf ihr Gemeinwohl hin gemäß den sozialen Grundgesetzen oder Prinzipien und den Tugenden der Mit-Menschlichkeit, besonders der Gerechtigkeit und Liebe zu gestalten sind. Vgl. Anm. 4.

¹⁸ Zum Unterschied zwischen invariablen und variablen Faktoren vgl. Mausbach-Ermecke, a. a. O. III (1961), § 1.

2. Reihe:

- a) Essentialität,
- b) kommunitäre Sozialität,
- c) Übergeschichtlichkeit.

In der 1. und 2. Reihe bedingen die je drei kategorialen Bestimmungen menschlichen Denkens und Lebens einander und ebenso die einander dialektisch zugeordneten Kategorien: von Existentialität und Essentialität, von personaler Dialogizität und kommunitärer Sozialität, von Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit. Hier liegt der Ansatzpunkt für die Dialektik¹⁹ im menschlichen und mit-menschlichen Denken und Leben. Immer aber gilt es, diese beiden Kategorien zusammen zu sehen, weil sie je nur eine Seite des Menschen und erst dialektisch zusammengesehen den ganzen Menschen kategorial richtig bestimmen.

III. Der Ansatzpunkt der sachlich-produktiven oder naturwissenschaftlich-technologischen Kategorialität²⁰.

Die unter II. angegebenen ontologischen Bestimmungen menschlicher Kategorialität, welche zu allen Zeiten und an allen Orten der Geschichte als Gegenstand des Denkens und Richtschnur des Lebens aufgegeben waren, die, wie wir sagten, jedoch in der Praxis mehr oder weniger einseitig erkannt oder gelebt wurden, werden nun heute besonders (aber

¹⁹ Leider wird im christlich-philosophischen und -theologischen Denken die Bedeutung der Dialektik zu wenig ernst genommen. Gerade die heute dominierende Kategorie der Existentialität-Dialogizität- Geschichtlichkeit verlangt aber die Beachtung der Bedeutung der Dialektik. — Wenn für die 1. Reihe heute dominierender Kategorien die *immanente Dialektik* Gesetz ist, so ist in die 2. Reihe der Kategorien das Gesetz der *transzendenten Identität* eingesenkt. In den unten behandelten sachlich-produktiven oder naturwissenschaftlich-technologischen kreativen Kategorien besteht das Gesetz der *evolutiven Produktivität*.

²⁰ Auch diese behandeln wir hier nicht gemäß ihrem (überhaupt noch eingehender zu erforschenden) systematischen Ort und Gewicht (hierzu wäre das Verhältnis von Naturwissenschaft — Technik — und Philosophie zu untersuchen), sondern wegen ihrer Dominanz oder Prävalenz im heutigen Denken und Leben. Dennoch besteht, was vom Axiom: *agere sequitur esse* aus leicht einsichtig ist, ein tieferer (wenngleich hier nicht mehr darzustellender) Zusammenhang. Die ontologischen Kategorien des menschlichen *esse* sind die Grundlagen für die Kategorien des menschlichen sittlichen Handelns (= *agere*), die ihrerseits die Grundlagen sind für die Kategorien des menschlichen praktischen Gestaltens (*facere*). Allein reichen aber die sittlichen Kategorien hier noch nicht aus, so groß auch ihre grundlegende und alles menschliche Machen sittlich normierende Bedeutung ist, weil das praktische Gestalten auch an jene Kategorien gebunden ist, die von den zu gestaltenden Gegenständen her zu nehmen sind. Und von diesen handelt das Folgende. — Die sittlichen Kategorien, die, wie gesagt, in den ontologischen gründen, werden hier nicht mehr behandelt. Entsprechend den 2 Gruppen ontologischer Kategorien sind auch 2 Gruppen *sittlicher Kategorien* zu erwarten als Konkretisierung der allgemeinen Kate-

nicht erst seit heute!) beeinflußt von einem neuen kategorialen Denken und Verhalten, dem sachlich-produktiven oder naturwissenschaftlich-technologischen. Wie jene Kategorien das Selbst- und Mit-sein des Menschen an sich betreffen, so betrifft die neue immer mehr sich vordrängende Kategorialität den Menschen, der sich und andere mehr oder weniger versteht als faktisch vorhandene, den Sachen²¹ zugewandte Realität von funktionaler, evolutionärer und pragmatischer kreativer Plastizität. Von hier aus erscheint der Mensch schon heute bis zu einem gewissen Grade berechenbar, planbar, manipulierbar²². Daher ergibt sich hier als dritte Gruppe von Kategorien: Faktizität — Funktionalität — (evolutive und pragmatisch-technologische kreative) Plastizität²³.

Es ist sogleich einsichtig, wie hier unter III. die unter II. genannten Ansatzpunkte kategorialer Bestimmung „ins Außen“, ins „Sachliche“ verlegt werden. Statt Existentialität und Essentialität dort, hier: Faktizität: einfaches nach „Maß, Zahl und Gewicht“ Feststellbares und experimentell Nachprüfbares; statt personaler Dialogizität und kommunitärer Sozialität dort, hier: Funktionalität; statt Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit dort, hier: evolutive und pragmatisch-technologische kreative Plastizität²⁴.

Diese letzte Gruppe kategorialer Grundbestimmung des Menschen im Denken und Verhalten ist heute in der Wissenschaft und im Leben weit verbreitet. Es wäre töricht, das zu leugnen, und es wäre falsch, auf das Anliegen dieser sachlich-produktiven Kategorialisierung keine Rücksicht zu nehmen; denn gerade das ist heute das Anliegen von Wissenschaft und Leben, daß wir nicht bloß zwei, sondern drei (oder vier, wenn wir die ethischen Kategorien: Personalität — Freiheit — Finalität hinzunehmen) dominierende Kategorie-Reihen zu beachten haben, aber tatsächlich mit einseitigen Verfechtern jeder dieser einzelnen Reihen in den

gorie: Personalität — Freiheit — Finalität. Der ersten heute dominierenden ontologischen Gruppe: Existentialität — Dialogizität — Geschichtlichkeit entspricht die heute dominierende ethische Kategoriengruppe: Verantwortung — Solidarität — Entscheidung. Der zweiten heute dominierenden ontologischen Gruppe: Essentialität — kommunitäre Sozialität — Übergeschichtlichkeit entsprechen auf der ethischen Seite die Kategorien: Humanität — Sozietät — Idealität.

²¹ Hier im umfassenden Sinne des gestaltbaren Gegenübers gemeint.

²² Vgl. Die heutige Science-Fiction-Literatur. Siehe auch: R. Kaufmann, Die Menschenmacher, Hamburg 1964. Ciba-Foundation-Symposium in London 1962 („Man and his Future“, London 1963).

²³ Hiermit sind die das heutige naturwissenschaftlich-technologische Denken beherrschenden Kategorien betont. Es ist gut, das zu wissen und ihre Geltung auch anzuerkennen. Der Irrtum beginnt erst, wo diese Kategorien als die einzigen (wie im Positivismus) ausgegeben werden! Vgl. Anm. 20.

²⁴ Der Aufweis dieser Parallelität verdeutlicht die tieferen Zusammenhänge von Denken und Verhalten im Bereich des esse — agere — facere.

Dialog gelangen müssen, um den Menschen von seinem Grund her zu verstehen und in seinem Denken und Verhalten voll-richtig zu lenken²⁵.

Aus dem Gesagten dürfte klar hervorgehen, daß es nicht genügt, das Vorherrschen der sachlich-produktiven oder naturwissenschaftlich-technologischen Kategorien im Denken und Verhalten vieler Menschen in der westlichen und in der östlichen Welt zu beklagen. So richtig es ist, daß die Alleinherrschaft dieser Kategorien das Menschliche und Mit-Menschliche „ver s a c h l i c h“ und so die Personenwürde degradiert, indem sie den Menschen den technokratischen Manipulationen gemäß dem Pseudo-Evangelium von der „Machtbarkeit aller Dinge“ (= Weltanschauung des Technizismus)²⁶ ausliefert, und so richtig es ist, das zu erkennen und davor zu warnen, so wenig genügt es zur Rettung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft in Frieden und Freiheit. Es bedarf heute einer Ergänzung dieser 3. Kategoriengruppe durch die beiden zuerst behandelten ontologischen. Hinzu kommen müssen aber noch andere K a t e g o r i e n, vor allem die e t h i s c h e n²⁷. Denn erst in der Sittlichkeit als konkret zu realisierender bzw. realisierter Freiheit in Gebundenheit gelangt der Mensch zur vollen Entfaltung seiner selbst: in sich selbst, im Verhältnis zum Mit-Menschen und in dieser geschichtlichen Welt.

²⁵ Die hier auf die heute dominierenden Kategorien des menschlichen Denkens und Verhaltens bezogene Grundlagenforschung dient besonders diesem Anliegen.

²⁶ Vgl. dazu: M a u s b a c h - E r m e c k e, a. a. O. III (1961), § 1.

²⁷ Vgl. Anm. 20.

Die Thematik unserer Verkündigung in den Erwartungen des heutigen Menschen

P. Dr. Felix Schlösser CSSR, Frankfurt

Zunächst zwei Vorbemerkungen zu den Schwierigkeiten des Themas und zu einigen Prämissen:

1. Wenn „der heutige Mensch“ die Thematik unserer Verkündigung mitbestimmen soll, so sind wir damit schon mitten in den Schwierigkeiten des Themas. Denn wo ist dieser „Mensch von heute“ anzutreffen? Über den Umstand, daß ich nicht einmal Religionssoziologe bin, tröstet mich die Tatsache hinweg, daß sich die Religionssoziologie in der Beschreibung der religiösen Erwartungen unserer Zeitgenossen alles andere als einig ist. Wenn wir an den Weltanschauungspluralismus in der heutigen Gesellschaft denken, an den Meinungspluralismus sogar im innerkirchlichen Bereich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß sich etwa Gruppen innerhalb der katholischen Kirche auf einer bestimmten Mentalitätsebene entsprechenden Gruppierungen der evangelischen Kirche verwandter fühlen als denjenigen der eigenen Konfession, und umgekehrt, so wird deutlich, daß es auch in der Kirche den heutigen Hörer des Evangeliums gar nicht gibt.

Es soll nun aber für uns Verkünder dieser Hörer, meinetwegen „der moderne Mensch“, sichtbar werden in seinen Bedürfnissen und Erwartungen angesichts der christlichen Verkündigung. Und sollte mir dies im Aufzeigen einiger charakteristischer Trends leidlich gelingen, dann erhebt sich eine weitere, noch größere Schwierigkeit. Die Frage nämlich, ob die sich grob abzeichnenden Erwartungen des heutigen Menschen dem christlichen Angebot gegenüber legitime Erwartungen, seine Bedürfnisse die wahren Bedürfnisse sind. Aus einer anderen Blickrichtung hat schon Karl Marx festgestellt: „die bewußten Bedürfnisse des Menschen sind nicht seine wahren Bedürfnisse“, und Sigmund Freud konzipiert aus dieser Erkenntnis seinen gewiß einseitigen, aber doch anthropologisch umfassend gemeinten Deutungsversuch des Menschen.

2. So bleibt mir nichts anderes übrig, als mich mit bestimmten Voraussetzungen dem Menschen von heute zu nähern. Die allem vorausliegende Voraussetzung ist meine Überzeugung als Christ, daß Gott auch heute sein Wort auszurichten vermag, weil er es durch seinen die Geschichte durchwaltenden Geist dem Menschen einer jeden Epoche ermöglicht, dieses Wort auf seine Art zu vernehmen. Eine weitere Voraussetzung ist damit gegeben, daß es in der mir gestellten Aufgabe nicht darauf anzukommen scheint, nach irgendwelchen Bedürfnissen, auch nicht nach irgendwelchen religiösen Bedürfnissen zu suchen, sondern daß es die wirklichen Hoffnungen des



Menschen aufzudecken gilt, denen Gott in der biblischen Offenbarung heilend und läuternd, verheißend und vollendend entgegenkommt. Wir können darum von Christus, in dem alle Verheißungen ihr Ja gefunden haben (2 Kor 1,10), nicht absehen. Was wir aber dürfen, ist: zu suchen nach den besten Hoffnungen im heutigen Menschen, und zu fragen, wie er sich heute von Gott finden und von seinem Wort treffen läßt.

Hier beginnen nun jene Voraussetzungen, wo wir als dem Irrtum unterworfenen Menschen gefährlich ins Spiel kommen: mit unseren Voreingenommenheiten und Illusionen, mit unserem Selbstverständnis und unserem Bewusstsein. Jeder von uns hat seine Literatur, seine bevorzugten Autoren, seine geistigen Väter. Jeder steht aber auch im Dialog mit dem heutigen Menschen, zuallererst im Dialog mit sich selbst, wie er selbst sich als Hörer der christlichen Botschaft erfährt. Ich habe eine Auswahl getroffen, die möglicherweise für viele nicht schlüssig ist, weil sie auch literarische und geschichtsphilosophische „Außenreiter“ zu Wort kommen läßt. Diese scheinen mir aber das anzukündigen, was beim Volk sozusagen als „gesunkenes Kulturgut“ ankommen wird oder bereits angekommen ist. Nach diesen Rücksichten habe ich — sicher subjektiv — ausgewählt. Das alles mag man mir zugute halten, wenn ich jetzt versuche, sozusagen idealtypisch und gewiß sehr grob, diesen Hörer zu zeichnen. Ich versuche, die Erwartungen und Fragen des heutigen Menschen thesenhaft zu formulieren.

I. Die Frage nach Gott ist in der Frage nach dem Menschen und seiner Welt impliziert

In Gesprächen mit Menschen kirchlicher und nichtkirchlicher Provenienz machen wir immer wieder die Erfahrung, daß die Gottesfrage keineswegs ad acta gelegt ist. Im Gegenteil, sie ist die hintergründige und eigentlich bedrängende Frage. Nur stellt sie sich weniger direkt. Und wenn sie auftaucht, dann meist im Zusammenhang mit der Sinnfrage des Menschen.

1. Die Sinnfrage

Es fragt heute kaum einer mehr nach der reinen Existenz Gottes oder nach einem Gott an sich. Die Frage lautet: Kann ich an mich, kann ich an den Menschen glauben, und: Was hat Gott damit zu tun? Ohne vorschnell von einem wie immer gearteten Gottesbegriff her zu deduzieren, ohne gleich „von oben“ Antworten geben zu wollen und damit den Menschen gar nicht aus-fragen zu lassen, sollten wir uns zuallererst auf den Menschen — auf uns — einlassen. Auch wenn diese Frage wie Auflehnung klingt. Samuel Beckett läßt in seinem Drama „Endspiel“ einen Spieler auffordern zu beten — die Antwort: „Der Lump, er existiert nicht!“ Wir erschrecken vor dieser Blasphemie. Ist darin aber nicht auch enttäuschte Liebe zu spüren: wir hätten ihn ja so nötig . . . ? Andere fühlen sich nicht derart in ihren Hoff-

nungen genarrt. So Else Lasker-Schüler, wenn sie in einem Gedicht „An mein Kind“ ihren toten Sohn beklagt, über den sie kein Mensch und nicht die Schönheit dieser Welt hinwegzuträsten vermag; das alles verstärkt nur noch ihren Schmerz, das Grün des Laubes tut ihren Augen weh, „— aber der Ewige wohnt in mir. Die Liebe zu dir (gemeint ist ihr Sohn) ist das Bildnis, das man sich von Gott machen darf“¹.

In Grenzsituationen des Lebens, in der Konfrontation mit Leid und Tod stellt sich die Frage nach einem den Menschen zunächst überfordernden Sinnzusammenhang besonders drängend. Anders als Else Lasker-Schüler versucht Anne Philipe mit dem Tod ihres Mannes, des bekannten französischen Schauspielers Gérard Philipe fertig zu werden. Er war mit ihr in einer überaus glücklichen Ehe verbunden gewesen und starb in den besten Jahren. Wie ihrem Buch „Nur einen Seufzer lang“² zu entnehmen ist — einem Buch voller Hoffnungslosigkeit — will sie das Leben weiter auf sich nehmen. Den Mut dazu gibt ihr die Philosophie des Absurden, die ihr, einer Schülerin Jean Paul Sartres, als letzte Möglichkeit bleibt. Die Gottesvorstellung der Bibel hilft ihr nicht weiter. An einen Gott zu glauben, der den Menschen klein geschaffen hat, um sich groß an ihm zu erweisen, der ihn armselig erschaffen hat, um barmherzig zu erscheinen, bedeutet für Sartre eine noch gräßlichere Menschenverachtung als die Fiktion des Deismus.

Wir müssen solche Schwierigkeiten ganz ernst nehmen, dahinter verbirgt sich das dornige Problem unserer Theodizee. Dennoch scheint mir diese Spielart des Existentialismus kaum ein Seismograph für die Bewußtseinslage des heutigen Menschen zu sein. Selbst ein Albert Camus, für den das einzige philosophische Problem das Problem des Selbstmordes war, wollte sich der letzten Konsequenz des Absurden nicht überlassen. Er wagte es immer noch einmal, vielleicht aus dem uneingestandenen Glauben an ein Sinn Ganzes. 1948 sagte er in einem Gespräch mit dem Dominikanerkonvent von Toulouse: „Wir können es zwar nicht verhindern, daß diese Schöpfung eine Welt ist, in der Kinder gemartert werden. Aber wir können die Zahl der gemarterten Kinder verringern. Und wenn Sie uns dabei nicht helfen, wer soll uns dann helfen?“³

Nicht die Propheten der Absurdität, sondern jene des Fortschritts der Menschheit (im Sinne der Evolution oder der Revolution, auf dem Feld also der Natur — und der Gesellschaftswissenschaften) dürfen prototypisch für die Daseinserwartungen unserer Mitmenschen stehen. Roger Garaudy, der uns vor allem aus den Gesprächen innerhalb der Paulusge-

¹ Helles Schlafen — dunkles Wachen, dtv Sonderreihe 1, München 1962, 144.

² *Le temps d'un soupir*, Rowohlt/Hamburg 1964.

³ Zit. v. P. Lippert, Glaube und Fehlglaube in einer gewandelten Welt, in: *Den Glauben wagen*, hg. von F. Schlösser, Lahn-Verlag/Limburg 1967, 149.

sellschaft bekannt gewordene französische Marxist, schreibt in seinem Büchlein *De l'anathème au dialogue*: „Es ist wahr, daß wir im Bereich des Denkens oder des Handelns keinen Schritt machen können, ohne eben durch unser Tun die Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Ordnung zu behaupten: Am Grunde jeder wissenschaftlichen Hypothese, die eine neue Vereinigung der Erscheinungen versucht, steht jenes Postulat, daß es mit Sicherheit außerhalb unser und von uns unabhängig eine rationale Ordnung gibt. Mein Entwurf reflektiert sie. Am Grunde jedes politischen oder moralischen Unternehmens, das eine höhere Vereinigungsform der Welt zu verwirklichen sucht, wie es zum Beispiel die klassenlose Gesellschaft des Kommunismus sein wird, steht jenes Postulat, daß die Geschichte einen Sinn hat und daß die Verwirklichung des totalen Menschen ein realisierbarer Plan ist. Die Philosophie des Absurden kann weder die des Wissenschaftlers noch die des Revolutionärs sein. Ebenso wenig kann sie die des Gläubigen sein“⁴, und er zitiert dann den Naturwissenschaftler Werner Heisenberg aus dessen Buch „Das Naturbild der heutigen Physik“: „Am Anfang stand . . . der Glaube . . . an unsere Aufgabe in dieser Welt. Glauben heißt dabei natürlich nicht, dies oder jenes für wahr halten, sondern glauben heißt immer: Dazu entschieße ich mich, darauf stelle ich meine Existenz . . . Ich glaube, um zu handeln, ich handle um einzusehen. Diese Formel paßt nicht nur auf die ersten Weltumseglungen (er hatte vorher auf Kolumbus angespielt), sie paßt auch auf die ganze Naturwissenschaft“ (ebd. 105).

2. Die Gottesfrage enthält darum ihre ganze Tragweite genau von der Frage her, worauf wir Christen denn unsere Existenz stellen. Es mag angesichts einer weitverbreiteten und vielzüngigen „Theologie nach dem Tode Gottes“ so aussehen, als wollten selbst Christen ihre imposanten Zukunftsprojekte ohne Gott zuwege bringen. Nun kann man sagen, dieser Ohne-Gott-Rummel angelsächsischer Herkunft sei atypisch für den heutigen Menschen, er sei die Creation einiger weniger Modetheologen, die den gesunden Geschmack der normalen Zeitgenossen höchstens verderbe, keineswegs aber repräsentiere. Ich wage das nicht zu behaupten. Ohne mich auf das inhaltliche Für und Wider einzulassen, was hier im Detail gar nicht möglich ist, scheint mir das Bewußtsein vieler mit der Gottesfrage konfrontierter Menschen unter einem dreifachen Aspekt richtig diagnostiziert zu sein: Gott ist wohnungslos geworden durch die astronomischen und physikalischen Entdeckungen zu Beginn der Neuzeit, Gott ist arbeitslos geworden durch die Entdeckung ungeahnter naturwissenschaftlicher und technischer Möglichkeiten in unserer Zeit, Gott ist sinnlos geworden durch ein damit zusammenhängendes neues Menschenbild.

⁴ Deutsch in: Garaudy-Metz-Rahner, Der Dialog — oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?, rororo 1966, 104 f.

Nun kann Gott nicht wohnungslos und arbeitslos und sinnlos werden. Dann muß er es vorher schon gewesen sein, oder es hat ihn nie gegeben. So naiv ist die heutige „Gott-ist-tot-Theologie“ nicht, so naiv war auch Nietzsche nicht. Gott kann sich höchstens als wohnungslos und arbeitslos erweisen. Dann hatte Gott nie eine Wohnung. Worüber man sich nur dann wundern kann, wenn man ihn im Weltraum erwartet oder meint, die Christen glaubten ihn dort irgendwo angesiedelt. Dann gab es auch vor dieser Entdeckung nicht den „Vater im Himmel“. Dann war Gott immer arbeitslos und ist es nicht erst durch unsere Erfahrungen geworden — „arbeitslos“, wenn wir Arbeit im Sinne eines sehr handgreiflichen Vorsehungsglaubens verstehen. Über diese Art von „Atheismus im Christentum“, wie der Titel des letzten Buches von Ernst Bloch lautet, dürfte selbst ein strenggläubiger Christ mit sich reden lassen, er müßte für eine solche Läuterung des Gottesbildes sogar dankbar sein. Denn hier scheint es um eine Reihe von Mißverständnissen zu gehen, an denen wir Christen nicht ganz unschuldig sind.

Ein aus der Sowjetunion stammender Witz mag dies veranschaulichen. „Gott sei Dank“, sagt die Bäuerin, „es kommt Regen“. „Aber Genossin“, antwortet der Kolchosenleiter, „du weist doch, einen Gott gibt es, Gott sei Dank, nicht“. „Sicher, Genosse, aber wenn es nun, was Gott verhüten möge, doch einen gibt?“ — Die Antwort auf, sagen wir ruhig: unser leichtfertiges „Gott sei Dank“, ist zwar vom Kolchosenleiter nicht als Entrümpelung der Gottesvorstellung gemeint, zeigt indes in seiner Doppelbödigkeit, daß wenigstens unbewußt ein Gott vorausgesetzt wird: Es gibt keinen Gott — Gott sei Dank! Was den ersten Teil betrifft, so hieße das nach Worten aus dem Buch „Die Grenze Gottes“ von José L. M. Descalzo: „Sie haben einen kleinen Gott gedacht, so klein wie ihr Kopf. Einen Regengott, einen kleinen Klempnergötzen!“ Oder nach Wolfgang Borchert, diesmal an die Theologen gerichtet, wenn Gott auch unmittelbar angeredet ist: „Du hast zuviel Tinte im Blut, zu viel Theologietinte!“ (Draußen vor der Tür). Diesen vergegenständlichten Gott gibt es, Gott sei Dank, nicht! Aber wenn es nun den wirklichen Gott gäbe, was dieser Gott wahrhaftig nicht verhüten will, höchstens wir vereiteln möchten. Dazu die vielumstrittene, vom Präses der Rheinischen Landeskirche gemäßregelte Frau Dorothee Sölle; ich führe gerade sie als Vertreterin einer „Theologie nach dem Tode Gottes“ an, damit wir sehen, wie sehr diese „gottlose Theologie“ es dennoch mit Gott zu tun hat: „Wie, wenn es, was Gott verhüten möge, doch einen gäbe? Das wäre gefährlich für unsere Welt, in der sich alles ausrechnen läßt, nur nicht der andere Mensch, den man nicht planen kann. Das wäre gefährlich, weil wir dann unsere Maßstäbe korrigieren müßten. Dann käme eine große Unbekannte in unsere Rechenaufgabe, die wir Leben nennen, aber nicht an der falschen Ecke, der Wissenschaft, sondern mitten in unserem Leben

miteinander, das verfehlt werden kann und daneben gehen, weil Gott ist; das glücken kann und ganz gelebt — weil Gott ist“⁵.

Daß Gott darüber hinaus auch sinnlos geworden sein soll, hängt mit seiner scheinbaren Funktionslosigkeit zusammen. Es sieht so aus, als sei Gott auf der Flucht vor einer Wirklichkeit, die der Mensch mehr und mehr durchdringt. Wo man früher Gott am Werk sah, übernimmt nun der Mensch Aufgaben, die Gott in dieser Weise eigentlich nie erfüllen wollte. So hat es den Anschein, als sei Gott überflüssig. Doch hier müssen wir im Gespräch mit den Menschen festzustellen suchen, was sie mit dieser Sinnlosigkeit Gottes meinen. Ich kann sagen: Gott ist vollkommen überflüssig, er war eine Hypothese, die jetzt ganz und gar — nicht nur für den naturwissenschaftlichen Bereich, wie Laplace es noch meinte — überflüssig geworden ist. Ich kann aber auch sagen: Gott macht sich immer überflüssiger. Er wollte nie unser Lückenbüsser sein; jetzt aber zeigt er es uns immer deutlicher, daß er uns groß genug geschaffen hat, um mit unserem Schöpfungsauftrag fertig zu werden. Damit wären wir jedoch im Gespräch mit jenen, die Gott für überflüssig halten, schon etwas zu voreilig bei einer theologischen Position, bei einer Prämisse, die übrigens Leuten wie Bloch und Garaudy bestens bekannt ist. Trotz vieler Gespräche gelingt es uns nur schwer, sie — und gewiß viele andere, dem Christentum nicht feindlich gesonnene Menschen — von dem Verdacht zu befreien, wir Christen wollten uns mit Gott irgendwie herausreden. Wir möchten aus der Affäre kommen, aus dem Engagement in Geschichte und Gesellschaft, aus der Verpflichtung für die Zukunft des Menschen und dieser seiner Welt.

Die biblische Offenbarung könnte uns den Mut geben, nicht bei einem objektiven Gottesbegriff zu beginnen oder bei der Existenz Gottes, die wir uns wie eine Existenz neben oder über anderen Welten vorstellen, sondern beim Menschen, der sich selbst nicht ernst genug nehmen kann, der in dem Maße, als er seinen geschichtlichen Auftrag zu erfüllen trachtet, erfahren darf, daß jemand dabei ist mit dem letzten Ernst einer Liebe, mit einer Verheißung, die nur dieser uns scheinbar so Ferne einzulösen imstande ist. Ob es einen Gott gibt und wie es ihn gibt, kann nur die Geschichte des Menschen zeigen. Gott zeigt sich in Ex 3,14 als der, der dabei ist; sogar futurisch: als der, der er sein wird, wenn man sich auf ihn einläßt.

II. Die Frage nach Christus stellt sich in fundamental menschlichen und universal geschichtlichen Bezügen

Man mag es bedauern, daß weder die Praeexistenz Christi noch seine Hoheitstitel heutzutage „gefragt“ sind. Ich brauche gewiß diesen in einem theologischen Zusammenhang befremdlich klingenden volkswirtschaftlichen Terminus, weil es uns ja zunächst nicht auf theologische Qualifikationen oder Korrekturen ankommt, sondern einfach auf die „Nachfrage“.

⁵ Die Wahrheit ist konkret in: *theologia publica*, Walter/Olten 1967, 18.

1. Die humanen Bezüge, in denen Christus erscheint, stehen heute zweifellos im Vordergrund des Fragens und Suchens. Man sucht nach einem Menschen, der ganz zu uns gehört, gleichzeitig jedoch das Beste am Menschen verkörpert. Je nach den Vorstellungen von diesem Optimum an humanitas, hegt man verständlicherweise bestimmte Erwartungen, die man in Christus erfüllt wissen möchte, bzw. erfüllt sieht. Die Erwartungsbreite reicht vom reinen Menschentum klassischer Prägung bis hin zum Prophetentum revolutionärer Verhaltensmuster. Wir sollten deswegen nicht ungeduldig werden, nicht gleich auf „das Eigentliche“, „das Göttliche“ überspringen, sondern beim Menschen Jesus bleiben und versuchen, die Züge seines Menschseins zu erkennen. Denn offenbar wollte Gott nur auf diese Weise seine Absichten mit dem Menschen aufdecken. Er wollte nicht Wesensausagen über sich selber machen, vielmehr in Jesus von Nazareth seine ganze, todernte Liebe zum Menschen kundtun und darin sich selber mitteilen. Nur so erfahren wir dann auch etwas von dem, was wir im Glaubensbekenntnis Gottessohnschaft Christi nennen: daß nämlich in ihm wie in keinem anderen Menschen, unvergleichlich und unüberbietbar, sich Gott als Gott erwiesen hat.

Zu einem solchen Bekenntnis ist der heutige Mensch nicht mehr so schnell bereit. Vielleicht gestehen sich das viele Kirchenbesucher noch nicht offen ein, weil es bequemer ist, mit bestimmten Formeln zu leben. Im Gespräch kann man es jedoch erfahren, daß sie damit allein nicht leben können, daß sie in diesem Jesus und in dem Vater, den er uns zeigt, etwas über sich selber erfahren möchten, über das, was es mit ihrer Liebe und ihrem Glücksverlangen, mit ihren Enttäuschungen und ihrer Schuld, mit ihrem Leid und ihrem Tod auf sich hat. Sie sind sogar bereit, vor sich selbst ihr Unvermögen einzugestehen, aus diesem Labyrinth herauszufinden.

In welche Richtung man Ausschau hält zeigt ein Wort aus Camus' „Der Fall“: „Da hat man mir zum Beispiel von einem Mann erzählt, dessen Freund im Gefängnis saß und der jeden Abend auf dem blanken Fußboden schlief, um keine Bequemlichkeit zu genießen, die dem geliebten Menschen versagt war. Wer, Verehrtester, wer wird unseretwegen auf dem blanken Fußboden schlafen? Ja, eines Tages werden wir alle dazu fähig sein, und das wird das Heil bedeuten.“ Ein anderer, ein Größerer hat unseretwegen noch viel mehr getan. Er, der in Jesus von Nazareth unseren todverfallenen Leib annahm, sich dem tödlichen Haß der Menschen auslieferte, in letzter Entäußerung — gewaltlos! — der Mensch für andere wurde, er hat gegen alle Hoffnung den Menschen über sich selbst hinausgeführt, damit wir nun alle aus der Kraft dieser todüberwindenden Liebe leben können — für immer (Jo 10,10). Mit uns Menschen soll die gesamte Schöpfung in die Auferstehung des einen Christus hineingenommen werden, um an seinem vollen Leben Anteil zu gewinnen.

2. Die geschichtlichen Bezüge. Dies scheint mir, den Denkkategorien des heutigen Menschen entsprechend, weniger in ontologischen als in vorwiegend geschichtlichen Dimensionen erwartet zu werden. Man fragt nach dem, was das Christusgeschehen für die Menschheitsgeschichte zu bedeuten hat. Die besondere Geschichte Gottes mit dem Volke Israel, die wir als „Heilsgeschichte“ charakterisieren, wird von einigen zwar als religionsgeschichtlich interessant, dennoch als einigermaßen partikulär eingeschätzt. Die meisten können ihr nicht viel abgewinnen. Selbst der Großteil unseres Kirchenvolkes steht der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes ziemlich fremd gegenüber. In einer Pfarrei in Frankfurt wirkte die Ankündigung eines Vortrag-Themas „Abraham, Vater des Glaubens“ ausgesprochen abschreckend. Das liegt wohl daran, daß es uns bislang nicht gelungen ist, die Universalität des alttestamentlichen Verheißungsglaubens bewußt zu machen. Was hat unsere Geschichte oder die eines asiatischen Volkes mit Abraham zu tun? Wir müssen noch weiter fragen: Was hat die Geschichte der gegenwärtigen Menschheit mit Christus zu tun? Hier scheint eine ganze Missionstheologie ins Wanken zu geraten, ja Entscheidendes, wenn nicht alles auf dem Spiel zu stehen: das universal Bedeutsame des Christusereignisses, seine menschheitsgeschichtliche Heilsnotwendigkeit überhaupt.

Im Vorwort zu einem im übrigen sehr ressentimentgeladenen und geschichtlich undifferenzierten Buch von Joachim Kahl, „Das Elend des Christentums — oder: Plädoyer für eine Humanität ohne Gott“ (rororo 1968) empfiehlt Gerhard Szczesny dem Christentum eine Räumaktion, bei dem der ganze „Dogmen-, Ideologie- und Phrasenschutt, den ein leergebranntes Christentum uns hinterlassen hat, abgetragen würde“. Übrig bliebe dann „ein remythologisiertes, ein in Chiffren, Gleichnisse, Bilder zurückverwandelter Christentum, eine der vielen Geschichten, in denen die Menschen von ihren Hoffnungen und von ihrem Elend sprechen.“ Bei der Ent-mythologisierung wird einiges infrage gestellt, bei der Re-mythologisierung alles! Möglicherweise werden einige von uns dem verketzerten Bultmann noch einmal Abbitte leisten müssen... Für Ernst Bloch ist Gott „utopisch hypostasiertes Ideal des unbekannten Menschen“⁶, Entwurf des menschlichen und kosmischen Inkognito, des homo absconditus, der noch nicht gefunden, dessen Zukunft noch nicht gelungen ist.

Auch in Christus sollen diese Zukunftsbilder hypostasiert sein, Christus wird zu einer bloßen Chiffre für das Hoffen selber, und so wird aus dem „Gott der Hoffnung“ (Röm 15,6) der „Gott Hoffnung“⁷. Können wir das in

⁶ Prinzip Hoffnung, Suhrkamp/Frankfurt 1959, 1515.

⁷ Vgl. zum Ganzen J. Moltmann, „Das Prinzip Hoffnung“ und die „Theologie der Hoffnung“, als Anhang in: Theologie der Hoffnung, Kaiser/München 1966.

unserer Verkündigung als atheistisches Ideengut einfach so beiseite schieben, gibt es diese Fragen nur „dort“? Man braucht nicht einmal an den m. E. fragwürdigen missionstheologischen Ansatz der Halbfas'schen Fundamentalkatechetik zu denken, man braucht nur im Gespräch mit Christen richtig hinzuhören, um hinter den Fragen nach der Kirche auf die Frage nach der Unterscheidung des Christlichen zu stoßen.

Man sagt uns von bestimmter Seite, es sei zu bequem, auf ein vergangenes Ereignis zu rekurrieren oder auf eine schon geschehene Offenbarung oder auf ein System von Wahrheiten. Die Frage nach dem unterscheidend oder spezifisch Christlichen müsse im Blick auf Gegenwart und Zukunft gestellt werden.

III. Die Frage nach Leben und Zukunft aller Menschen hat den Vorrang vor der Frage nach dem Wahrheitsbestand einer Kirche

Roger Garaudy weist auf die der Institution und der Ideologie vorausgehende Kraft hin, welche der Glaube ist; das hieße „nicht eine bestimmte Art, sich die Welt vorzustellen (was Ideologie ist), sondern eine bestimmte Art, sich zur Welt zu verhalten, in ihr zu leben, eine Spannung der ganz in das ‚Drama‘ (im Sinne von Politzer) verwickelten Person. Der christliche Glaube war vor jeder ideologischen Ansteckung die erlebte Gewißheit, daß durch das Kommen Christi, seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung das ganze Leben und die Welt verändert werden könnten, daß der von der Sünde freigekaufte Mensch aus dem Kosmos, in den ihn der griechische Humanismus eingetaucht hatte, ‚auftauchte‘ und daß alles möglich wurde. Die Bresche war offen“⁸. Er führt dann weiter aus, wie unter den Bedingungen seiner Entstehung dieser Glaube die Form einer messianischen Hoffnung annahm. Man könnte sie auch eschatologische Hoffnung nennen, die Ernst Bloch in seiner „Meta-Religion“ beerben möchte. Denn für ihn ist in der Eschatologie des Christentums das Wesen der Religion, „Hoffnung in Totalität“ zu sein, am reinsten ausgedrückt: „nicht statischer, darin apologetischer Mythos, sondern human-eschatologischer, darin sprengend gesetzter Messianismus“⁹. Gewiß, sowohl Garaudy wie Bloch sehen und erwarten diese Sprengkraft unter bestimmten gesellschaftspolitischen Voraussetzungen. Aber vielleicht darf man doch sagen, daß wir nicht selten „von draußen“ auf unser Erbe hingestoßen werden. Die Form des christlichen Zukunftsglaubens und die Funktion der Kirche werden dabei besonders kritisch beleuchtet.

1. Am christlichen Zukunftsglauben versucht man, die Geschichtsmächtigkeit, mehr noch: die Existenzberechtigung des Christentums sozusagen zu testen. Das tun nicht nur solche, die uns aus der Jenseits-

⁸ A. a. O., 110.

⁹ A. a. O., 1404.

erwartung einen Strick drehen wollen. Häufig stellen uns Mitchristen die Frage, wie das vom Vaticanum II gewünschte Engagement in der Welt denn eigentlich aussehe. Es habe der kirchlichen Praxis und dem Tenor unserer Verkündigung nach immer noch den Anschein, als bleibe die Welt nach wie vor höchstens Exerzierplatz, Übungsmaterial, Turngerät, an denen es sich zu ertüchtigen gelte. Diese Fragen werden deswegen so ernst gestellt, weil es mehr als um unverbindliches Theologisieren geht — vielmehr um die akuten Fragen nach der Frömmigkeit heute und nach dem geistlichen Leben in dieser unserer Welt. Was bedeutet christliche Tugend? Und „Tugend“ hängt ja etymologisch mit Tüchtigkeit und Tauglichkeit zusammen. Tauglichkeit für was? Tugend des Christen als Vorübung für den Himmel oder als Einübung in die Welt? Man kann sagen, das sei eine falsche Alternative. Zunächst aber bleibt festzustellen, daß nach dem Dekret über das Apostolat der Laien „alles, was die zeitliche Ordnung ausmacht, die Güter des Lebens und der Familie, Kultur, Wirtschaft, Kunst, berufliches Schaffen, die Einrichtungen der politischen Gemeinschaft, die internationalen Beziehungen und ähnliches mehr, sowie die Entwicklung und der Fortschritt von alldem nicht nur Hilfsmittel zur Erreichung des letzten Zieles des Menschen sind, sondern ihren eigenen Wert haben, den Gott in sie hineingelegt hat“ (n. 7). Einige Sätze später ist von der Einigung und Zusammenfassung alles Geschaffenen in Christus die Rede, die wie ein geschichtsloser Neubeginn aussehen könnte. Offenbar wollte man einem aus früherer Welteinschätzung resultierenden Mißverständnis vorbeugen, wenn es heißt: „Dennoch nimmt diese Bestimmung in keiner Weise der zeitlichen Ordnung ihre Autonomie, ihre eigenen Ziele, Gesetze, Methoden und ihre eigene Bedeutung für das Wohl der Menschen. Sie vollendet sie vielmehr in ihrer Bedeutsamkeit und ihrem Eigenwert. Zugleich richtet sie sie aus auf die volle Berufung des Menschen auf Erden“ (ebd). Wollen wir den Menschen nicht die Antwort auf diese vom Konzil noch forcierten Fragen schuldig bleiben, dann müssen wir ihnen ihre volle Berufung auf Erden verdeutlichen und ihnen sagen, wie sich das alles denn zu den „Letzten Dingen“ verhält. Sonst könnte der Eindruck entstehen, wie es mir im Gespräch mit einem engagierten Christen gesagt wurde, die Kirche versuche es mit einem neuen Trick, um sich für das 20. Jahrhundert gesellschaftsfähig zu machen. Soll das alles, zu dem Christen heute aufgefordert werden, „am Ende“ in die Brüche gehen oder sollen, um im Bild zu bleiben, etwa nur die Gerüste abgebrochen werden und die Verschalungen fallen? Es darf nicht sein, daß wir über unserer Eschatologie ein Schild anbringen: „Wegen Umbau geschlossen.“ Umbau, ja: Aber „geschlossen“ im Sinne theologischer Exklusivität nicht, denn gerade unsere Christen, die in der Welt stehen, möchten an diesem Gespräch beteiligt werden.

Über die Ausmaße dieses Umbaus ist man geteilter Meinung. Lediglich Restauration — oder aber Stilwandel etwa vom apokalyptischen, bzw. dua-

listischen zum eschatologischen Stil, dessen Grundstrukturen zweifellos schon in einigen Textgruppen der Schrift vorgegeben sind. Dabei müßte jedoch stärker hervortreten: Eschatologie als Gegenwart des schon in dieser Welt aufbrechenden Reiches Gottes — Eschatologie als Offensein für die Zukunft dieser Welt. In diesem Zusammenhang sei noch angemerkt, daß man von uns einen differenzierteren Gebrauch des schillernden Wortes „Welt“ erwartet. Es wird im Vokabular unserer Zeitgenossen ausschließlich positiv verwendet. Meinen wir „Welt“ im johanneischen Sinne als die sich Gottes Anruf versagende Welt, als vergottete Welt, dann sollten wir das durch den Kontext zu verstehen geben.

Niemand wird in der Verkündigung unterschlagen dürfen, daß es auch heute noch den „eschatologischen Vorbehalt“ geben muß (1 Kor 7,29—31) oder, wie es Bultmann ausdrückt, die „innere Entweltlichung“. Die Grenzen dieses „Umbaus“ der Eschatologie, ihrer Neuinterpretation liegen darin, daß uns diese Zukunft nur Gott eröffnen kann, so sehr wir die uns innewohnenden Kräfte und Hoffnungen für diese Zukunft, für das Überleben aller Menschen einsetzen müssen. Aber es kann nicht nur eine zum Unendlichen hin geöffnete Zukunft sein, die Gar a u d y als die einzige Transzendenz gelten lassen will¹⁰; diese Zukunft ist, wie Metz ihm gegenüber betont, nicht einfach die „evolutive Verlängerung unserer eigenen Möglichkeiten“ (ebd., 124); es kann ebensowenig ein Novum sein, „in das die menschlichen Zweckreihen vermittelt weiterlaufen“¹¹, sondern es ist — von Gott aus gesehen — ein unverdientes, absolutes Novum.

Die Schwierigkeit scheint mir nur darin zu liegen, daß wir im Vorblick auf das Zukünftige dieses Neue als ein am Ende von oben Hereinbrechendes darzustellen gewohnt sind, und daß wir im Rückblick auf das Vergangene das bereits in Christus Geschehene, dieses „ein für allemal“ des Hebräerbriefes (9,11), leicht als ein für das Ende Gesichertes erscheinen lassen. Was inzwischen geschieht, trägt oft einen mehr religiös-intimen Akzent, als Vorbereitung für das Eigentliche; statt darauf zu drängen, das Eigentliche schon jetzt im Eintreten für den Menschen, für eine bessere Gesellschaftsordnung, für eine Humanisierung der Welt heraufzuführen. Wir Christen müßten wissen, daß dies alles einen Sinn hat, weil es den Auferstandenen gibt. Aber bedenken wir genug, daß sich der Auferstandene erst durch uns als „der Erste und der Letzte und der Lebendige“ (Off 1,18) erweisen will, daß wir in einem Prozeß stehen, dessen Ausgang auch für uns verborgen ist und den wir, zwar nicht ins Leere, aber ins Offene hinein mitbetreiben sollen? Wir dürfen den Geschichtsplan Gottes nicht wie einen quasi-kosmischen Ordo ausgeben, in dem von vornherein für alles vorgesorgt ist. Solche Sicherheit lähmt, sie ist keine wirkliche Zuversicht mehr, keine Hoffnung auf den, der uns immer voraus ist.

¹⁰ Gar a u d y - Metz - Rahner, a. a. O., 89.

¹¹ Bloch, a. a. O., 1530.

Wir können zwar nicht, wie es *Garaudy* erwartet, aus einer Verheißung und aus einer Anwesenheit Gottes, an die wir glauben, eine bloße Forderung machen, auch wenn er diese Forderung im „Fleisch unseres Gottes“ versinnbildet sieht. Aber vielleicht weckt unsere Verkündigung doch den Verdacht, daß wir unsere Gewißeiten mehr am Ausgangspunkt als am Ziel unserer Bemühungen postulieren¹².

2. Damit komme ich noch kurz auf die Funktion der Kirche zu sprechen, wie sie vielen Christen vorschwebt (es sei mir gestattet, auf mein kürzlich im Grünewald-Verlag erschienenenes Buch „Kirche für die Welt“ hinzuweisen). Die Schwierigkeiten, die nach meinen Erfahrungen die besten unter uns im Blick auf die Kirche vorbringen, könnte man etwas zugespitzt in die Frage bringen: Wollen wir durch das Evangelium die Menschen in die Kirche bringen — oder wollen wir durch die Kirche das Evangelium zu den Menschen bringen? Dabei wird das „durch die Kirche“ (vgl. Eph 3,10) nur selten in Frage gestellt. Nur möchte man aus unserer Verkündigung deutlicher heraushören, wie das zu geschehen hat.

Wenn am Ostertag jemand über die Frage predigt, ob der Vater Christus auferweckt hat oder ob er aus eigener Kraft auferstanden ist, so mag man das als abstrusen Einzelfall abtun. Aber wie oft kann man es erleben, daß exegetische Feinschmeckereien oder dogmatische Fachsimpeleien auf die Kanzel gebracht werden. Das gilt sowohl für die progressive wie für die konservative Richtung. Damit insinuiert man die Frage: Wer hat nun eigentlich Recht? Der Papst oder unser Kaplan, dieser oder jener Exeget, die evangelische oder die katholische Kirche, der Buddhismus oder das Christentum? — „Der rechte Ring, vermutlich, ging verloren...“ Den meisten aber kommt es nicht mehr auf dieses Recht-Haben oder Recht-Behalten an, nicht auf den dogmatischen Wahrheitsbestand einer Kirche. Sie erwarten Auslegung und Herausforderung ihrer Existenz aus dem Evangelium. Sie erwarten Orientierungshilfen zur praktischen Bewältigung ihres Christenlebens. Die eigentliche Frage ist nicht: wahr oder nicht wahr (genauer: wahr oder weniger wahr), sondern: geliebt oder ungeliebt, angenommen oder verworfen, sinnvoll oder absurd. *Kierkegaard* hat einmal gesagt: „Der Mensch faßt nur, was er braucht!“ Das heißt nicht, daß wir ihm nicht sagen sollen, was er wirklich braucht. Wir müssen ihm sagen, wie er fertig wird mit den neuen, nicht unbedingt bösen Lebensmöglichkeiten einer Wohlstands- und Konsumgesellschaft, mit der gewiß notwendigen Automation, mit der Mobilität und dem Funktionalismus des technischen Zeitalters. Wir müssen ihm sagen, wie er bei all dem das Ganze und das Tiefste im Menschen nicht aus dem Auge zu verlieren braucht, wie er aus dem Geist des Evangeliums auch einmal zum Nonkonformisten werden muß, wie er im Glauben Distanz und Überblick gewinnen kann, ohne das Gute und

¹² Vgl. a. a. O., 85, 90 und 106.

Schöne, das uns unsere Welt beschert, zu verteufln. All das, meine ich, erwartet der heutige Mensch von unserer Verkündigung. Sicher nicht als Rezeptologie, vielmehr als geistliche Orientierungs- und Lebenshilfen zu einem Wertdenken aus dem Ethos der evangelischen Botschaft, zu einem Weltverständnis aus dem Glauben. Wir müssen die Menschen für die Welt zurüsten.

Solche Erwartungen richten sich nicht nur auf individuelle Führung, so sehr man vom Geistlichen — hier ist diese Berufumschreibung einmal angebracht! — größeren geistlichen Kontakt zu den einzelnen Menschen erhoffen darf. Solche Erwartungen an die Kirche sprechen die soziale, gesellschaftskritische Dimension der Kirche an, den Öffentlichkeitscharakter ihres missionarischen Auftrags. Denn eschatologische Botschaft ist gesellschaftsbezogene Botschaft, die positiv begleitend, stimulierend, initiativ, aber auch kritisch Stellung zu nehmen hat, ohne sich mit irgendeinem gesellschaftlichen Status quo, einem ideologischen System oder auch mit einer Wirtschaftsordnung zu identifizieren.

M e t z hat auf die Privatisierungstendenz der existentialen Theologie hingewiesen, in der gewissermaßen existentiell intimisiert werde. Man dürfe es nicht bei einer Ich-Du-Beziehung, bei einem interpersonalen Begegnungsverhältnis bewenden lassen¹³. Selbstverständlich ist hier nicht nur die Verkündigung angesprochen, sondern der Habitus einer ganzen Kirche, bis hinein in die Formen ihrer Liturgie. „Das Heil, auf das sich der christliche Glaube in Hoffnung bezieht, ist kein privates Heil. Die Proklamation dieses Heils trieb Jesus in einen tödlichen Konflikt mit den öffentlichen Mächten seiner Zeit. Sein Kreuz steht nicht im Privatissimum des individuell-persönlichen Bereiches, es steht auch nicht im Sanctissimum eines rein religiösen Bereiches, es steht jenseits der Schwelle des behüteten Privaten oder des abgeschirmten rein Religiösen: es steht ‚draußen‘, wie die Theologie des Hebräerbriefes formuliert. Der Vorhang des Tempels ist endgültig zerrissen. Das Ärgernis und die Verheißung dieses Heils sind öffentlich. Diese Öffentlichkeit kann nicht zurückgenommen, aufgelöst oder beschwichtigt werden. Sie begleitet den geschichtlichen Weg der Heilsbotschaft. Und im Dienste dieser Botschaft ist der christlichen Religion eine kritische und befreiende Gestalt öffentlicher Verantwortung aufgetragen“ (ebd. 104f). Leider herrschen da immer noch Mißverständnisse gegenüber der Kirche. Ich erinnere nur an Simone Weil, die deswegen der Kirche nicht beitreten wollte, weil sie glaubte, damit ihre Solidarität mit den Menschen aufgeben zu müssen.

Man erwartet auch von der offiziellen Kirche nach wie vor, daß sie in der Pluralität der Meinungen ihre Stimme erhebt, ohne Pharisäismus, nicht als „Denunziant der Welt“, sondern als Anwalt der Menschen. Gerade wenn es nicht um ihre eigene Sache geht, wird ihre Stellungnahme erwartet. Barbarische Kriegsführung, Rassenhaß, soziales Unrecht, Unterdrückung von

¹³ Vgl. J. B. M e t z, *Zur Theologie der Welt*, Günewald, Mainz 1968, bes. 99 ff.

Minderheiten fordern ihren Einspruch. Das gehört zum Hirtenamt der Bischöfe, die sich nicht nur in innerkirchlichen Belangen dem Evangelium verpflichtet wissen. Die Kirche soll eintreten in das aktuelle Zeitgespräch.

Dahinter steht wiederum die Frage nach der säkularen Bedeutung des Christusgeschehens. Wenn die Welt der Ort ist, wo Christus Mensch wurde, wenn er mitten darin offenbar werden will als ihr geheimer Sinn und ihre Sinnerfüllung, dann müßten wir nicht nur in unserer Verkündigung, sondern in unserem ganzen Lebensstil den Menschen glaubhaft machen, daß wir bei ihnen sind, mit ihnen leben, zu ihnen stehen, weil Christus schon in der Welt anwesend ist. „Wenn wir in der Kirche mehr von dieser weltlichen Bedeutung des Christusereignisses wüßten, dann wären unser Handeln und Reden weit weniger ein ewiger Kreislauf. Kirchliches Handeln wäre dann ein Begleiten der Welt. Wir lebten und handelten dann nicht derart introvertiert und quietistisch (nach innen gerichtet und geruhsam)... Dann bleibt unser Reden auch nicht länger mehr ein Von-innen-nach-außen-Reden. Dann wird es vielleicht zum Wort der Stunde und der Situation — viel bescheidener als vorher, viel weniger gewichtig und wichtig, aber hilfreich und hinweisend, wie das Wort eines Freundes, der denselben Weg geht wie wir“¹⁴.

Wenn das die Untertöne unserer Verkündigung sind, dann dürfen wir auch betont auf dem wahrheitsmäßig Vorgegebenen bestehen. Als Hilfen dazu kann ich auf nichts Besseres hinweisen als auf Ratzingers Buch „Einführung ins Christentum“ (Kösel, München) und auf den Holländischen Katechismus. Ich möchte abschließend zu den drei Thesen einige Sätze von Carl Friedrich von Weizsäcker zitieren, die er, in einer Hamburger Universitätsrede vor Studenten aller Fakultäten, an die Theologen gerichtet hat: „Eines möchte ich den Theologen unter Ihnen sagen, etwas, was Sie wissen und die andern wissen sollten: Sie bewahren die einzige Wahrheit, die tiefer reicht als die Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter ruht. Sie bewahren ein Wissen vom Wesen des Menschen, das tiefer reicht als die Rationalität der Neuzeit. Der Augenblick kommt immer wieder unweigerlich, in dem man, wenn das Planen scheitert, nach dieser Wahrheit fragt und fragen wird. Die heutige geehrte bürgerliche Stellung der Kirche ist kein Beweis dafür, daß die Menschen nach der christlichen Wahrheit wirklich fragen. Überzeugen wird diese Wahrheit, wo sie gelebt wird.“ Hier scheinen mir die Gewichte richtig verteilt.

Zum Abschluß seien mir noch einige Anmerkungen zum Problem „Hörer und Auslegung“ gestattet.

1. Der Hörer ist am Prozeß der Wahrheitsfindung beteiligt. Der Hörer steckt schon in der Botschaft drin, weil Gottes

¹⁴ F. Baumann, Gefesselte Kirche — entfesselte Welt, Zürich 1953, 12.

Wort nicht vom Himmel gefallen ist. Menschen sind mit ihren Fragen darin eingegangen. Die Neuorientierung am Gegenwärtigen, wie wir sie schon in neutestamentlicher Zeit feststellen, und das gleichzeitige Verwiesensein auf das Vergangene kann man nur als Wechselwirkung begreifen, als gegenseitige geschichtliche Auslegung. Die Geschichte legte die Worte Jesu aus, und das Evangelium trieb die Geschichte vorwärts. Neue geschichtliche Situationen, unerwartet auftauchende theologische Probleme, die Umwelt, in die man sich hineinversetzt sah — das alles hat am Neuen Testament mitgeschrieben. Und das in der Botschaft Jesu Vorgezeichnete hat an der Geschichte mitgeschrieben, mitgehandelt, hat ihr die Richtung gewiesen. Das kann heute nicht anders sein.

2. Darum gibt es kein starres „Antwortsystem“ christlicher Wahrheit, in dem alles lückenlos und kunstvoll verschachtelt zuhanden ist. Bei der notwendigen Neuinterpretation des Glaubens stellt sich natürlich die schwerwiegende Frage, ob nicht Unaufgebbares verschleudert wird. Dennoch sollten wir nicht zurückschrecken, wenn man sich aus irgendeiner Ecke, und mag sie außerhalb der Kirche liegen, mit neuen Denkschemen den altvertrauten und auch altbewährten Wahrheitsformeln nähert. Henri de Lubac kann uns da beruhigen, wenn er feststellt: „Jedermal, wenn die Menschheit ein Denksystem preisgibt, wähnt sie, Gott zu verlieren“ (zit. in Concilium 2, Heft 6, 1966, 473). Wenn der Geist Gottes über alles Fleisch ausgegossen ist, dann können auch Lebensdeutungen im außerchristlichen Raum ein locus theologicus sein.

3. Formal gesehen, d. h. Wahrheit als menschliches Interpretament — und nur so gibt es sie für uns — müssen wie die Geschichtlichkeit der Wahrheit betonen. Johannes XXIII. hat das einmal so ausgedrückt: „Es kommt nicht darauf an, den Glauben wahr (orthodox) zu formulieren, sondern diesen wahren Glauben so zu formulieren, daß die Menschen ihn verstehen können¹⁵“. Diesen wahren Glauben erfassen wir jedoch nie als umfassend wahr, sondern immer unter begrenztem Blickwinkel. Selbst die Botschaft des Neuen Testamentes bietet in den verschiedenen Textgruppen, wenn man so will, einseitige Perspektiven; wir brauchen nur an die Christologie zu denken. Das sich in den heiligen Schriften widerspiegelnde Wort Gottes, durch seinen Geist einzigartig verbürgt, ist nach Schillebeeckx in seinen Vorstellungen und Begriffen „für uns nur normierend als Träger eines Offenbarungssinnes. Die Wahrheit liegt formal nicht in einem Begriff oder einer Vorstellung, sondern in einem Urteil, in diesem Fall also in einem biblischen Glaubensurteil“ (ebd., 68f).

4. Solche Glaubensurteile zu finden, ist der Gemeinschaft der an Christus Glaubenden und ihn Bezeugenden vom Geist zugespro-

¹⁵ Zit. bei E. Schillebeeckx, Neues Glaubensverständnis, Grünewald/Mainz 1964, 18.

chen. Alle stehen als Hörer des Wortes in diesem Kommunikationsprozeß. Niemand kann im isolierten Dialog mit der Wahrheit, ohne auf den Gesamt-sinn der Kirche zu hören, für sich Autorität beanspruchen. Dies gilt auch für die Theologen. Steht die Gesamtkirche jedoch in diesem Dialog des Geistes, dann hat sie den übrigen Menschen etwas zu sagen, sie sind unter diesem Aspekt ihre Hörer. Dennoch steht die Kirche ihnen nicht autoritär, mit einem ideologie-verdächtigen Vokabular gegenüber; sie hat vielmehr im Dialog mit ihnen bewußtseins- und daseinserhellend „die Verwirklichung des Geheimnisses kundzutun, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war“ (Eph 3,9). Sie hat den totalen Sinnzusammenhang menschlichen Daseins aus dem Glauben zu erhellen.

5. Im Dialog mit dem Hörer, wie er im Voraufgehenden spärlich versucht wurde und in der Praxis noch viel breiteren Raum gewinnen müßte, sind uns auch Kriterien für Auswahl und Akzentuierung der christlichen Botschaft gegeben. Der Hörer hat legitimerweise Einfluß darauf, was gepredigt wird. Es kann nicht zu allen Zeiten und in allen Situationen alles gleichgewichtig gesagt werden; denken wir an die Situationsgebundenheit der neutestamentlichen Schriften. Wonach wir aber gemeinsam zu suchen haben, ist die Mitte unserer Verkündigung, die es im Gefälle der Glaubenswahrheiten zu entdecken gilt. Vielleicht könnte sie für unsere Zeit so umschrieben werden: „In Christus geht uns auf, daß wir für alle Menschen hoffen dürfen, weil uns in ihm sichtbar wurde, daß Gottes Liebe und Treue der letzte und endgültige Grund aller Wirklichkeit ist“ (von Prof. J. P a r i z e k, Leiter der „Glaubensinformation“ Graz). Auch das ist bruchstückhaft und soll uns darauf stoßen, daß wir bis zum Tage der vollen Epiphanie Gottes sein Wort in irdenen Gefäßen tragen, „auf daß die Überlegenheit der Kraft aus Gott und nicht aus uns komme“ (2 Kor 4,7).

Eine neutestamentliche Kurzformel für das Christentum

Im Band VIII seiner Schriften zur Theologie hat sich Karl Rahner mit der Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens beschäftigt und eine derartige „Kurzformel“ vorzulegen versucht¹. Der Ausgangspunkt des Rahnerschen Versuches ist, wie nicht anders zu erwarten, der anthropologisch-transzendente: „Der Mensch ist immer, ob er sich das ausdrücklich sagt oder nicht, ob er diese Wahrheit vorkommen läßt oder niederhält, in seiner geistigen Existenz auf ein heiliges Geheimnis als den Grund seines Daseins verwiesen“². Rahners Kurzformel ist darüber hinaus für Menschen gedacht, die abseits der Kirche stehen und denen eine Hilfe geboten werden soll, „das Eigentliche und wirklich Auszeichnende des Christentums genügend deutlich (zu) verstehen“³. Nun ist es so, daß auch derjenige, der noch bewußt in der christlichen Gemeinde steht und ihre überlieferte Begrifflichkeit einigermaßen kennt, gern eine „Kurzformel“ seiner Glaubens- und Lebensüberzeugung kennen möchte, in der diese gewissermaßen in einem Satz zusammengefaßt ist. Um jedes Mißverständnis von vornherein auszuschalten, sei gleich gesagt, daß es bei der Suche nach einer solchen Kurzformel nicht um die Neufassung des überlieferten Glaubensbekenntnisses geht, um die sich die moderne Theologie ebenfalls bemüht⁴. Hier ist vielmehr nur nach einer Kurzformel gefragt, in der für den heutigen Christen das Wesen des Christentums auf einen Satz gebracht ist. Eine solche Kurzformel scheint uns innerhalb des Neuen Testaments in 1 Joh 3, 23 vorzuliegen: „Und das ist sein Gebot, daß wir an den Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben und einander lieben...“.

Innerhalb des 1. Johannesbriefes ist 3, 23 eine Zusammenfassung der ganzen Mahnrede von 2, 18–3, 20⁵. Aber für sich genommen ist der Vers in der Tat so etwas wie eine Kurzformel der christlichen Glaubensüberzeugung und kann für Predigt und Katechese als solche verwendet werden, gleich einem katechetischen „Merksatz“. Zwei Dinge werden in dieser Kurzformel genannt, die für das Wesen des Christentums besonders kennzeichnend sind: der Glaube an Jesus Christus und die Liebe zueinander. Die ganze Bedeutung dieser Kurzformel wird aber erst erkannt, wenn ihre Struktur genau ins Auge gefaßt wird.

1. Zunächst ist zu beachten, daß der Glaube vor der Liebe genannt wird. Andererseits sind in dem Vers Glaube und Liebe durch ein parataktisches *καί* miteinander verbunden und so ihre Gleichstellung ins Bewußtsein gebracht. Daraus darf der Schluß gezogen werden: „die Liebe zueinander“ gehört unlösbar

¹ Schriften zur Theologie, Band VIII (Einsiedeln 1967) 153–164 (näherhin 159–164).

² Ebd. 159.

³ Ebd. 154.

⁴ Vgl. etwa K. Lehmann, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?, in: P. Brunner/G. Friedrich/K. Lehmann/J. Ratzinger, Veraltetes Glaubensbekenntnis? (Regensburg 1968) 125–186.

⁵ Vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Freiburg 1963) 206.

und wesentlich zum „Glauben an Jesus Christus“, und umgekehrt gehört zum „Glauben an Jesus Christus“ ebenso unlösbar und wesentlich „die Liebe zueinander“. Da aber „der Glaube an Jesus Christus“ zuerst genannt wird, ist zum Ausdruck gebracht, daß „die Liebe zueinander“ aus diesem Glauben resultiert, darin ihr Motiv und ihre Kraft findet⁶. Das parataktische *καὶ*, das Glauben und Liebe verbindet, ordnet beide einander zu, so daß eine Auflösung der „direkten“ Christologie in eine nur „horizontale“ Christologie durch die Kurzformel selbst verhindert wird. Einerseits ist also die „horizontale“ Christologie (lies: Mitmenschlichkeit) nicht lösbar von der „direkten“ Christologie (dem Glauben an Jesus Christus); andererseits ist die „direkte“ Christologie nicht reduzierbar auf die „horizontale“, wie heute vielfach versucht wird.⁷ Die Kurzformel von 1 Joh 3, 23 stellt vielmehr den Glauben an Jesus Christus und die Liebe zueinander als die unaufgebbaren Grundelemente des christlichen Glaubens nebeneinander.

2. Was das erste Grundelement angeht (den Glauben an Jesus Christus), so gehört dieses, wie vorher schon betont wurde, der „direkten“ Christologie an, wie sie im apostolischen und d. h. im normativen Zeitalter der Kirche entwickelt worden ist. Die Formulierung dieses Grundelements in 1 Joh 3, 23 gilt es noch näher ins Auge zu fassen. Der Brief spricht näherhin vom „Glauben an den Namen seines Sohnes Jesus Christus“. Der Brief nennt ausdrücklich als Inhalt des Glaubens den „Namen seines (= Gottes) Sohnes Jesus Christus“. Der Glaube ist also nicht objektlos; er ist kein Allerwelts Glaube und auch nicht einfach „monotheistischer“ Glaube an so etwas wie „ein höheres Wesen“, „Gott“ genannt. Der christliche Glaube ist vielmehr in präziser Sinn Glaube an Jesus Christus. „An der Person entscheidet sich... der Glaube“ (Schnackenburg)⁸. Die Kurzformel von 1 Joh 3, 23 nennt somit das Spezificum des christlichen Glaubens, das unaufgebbar ist, soll christlicher Glaube wirklich christlicher Glaube sein. Dieses Spezificum darf zu keiner Zeit der Kirche verlorengehen, will sie nicht ihr Wesen verlieren.

Jesus Christus wird außerdem in unserer Kurzformel in seiner Relation zum Vater gesehen („seines Sohnes“). Auch dies zu beachten, scheint in der theologischen Situation der Gegenwart wichtig zu sein, weil heute wieder die starke Tendenz besteht, Jesus Christus aus seiner trinitarischen Beziehung zum Vater herauszulösen, die Lehre von der hypostatischen Union zum Mythos zu erklären und Jesus nur als Menschen anzuerkennen, wenn auch vielleicht als einen Men-

⁶ „Daß das *πιστεύειν* vor dem *ἀγαπᾶν* genannt ist, zeigt die Zusammengehörigkeit von Glaube und Liebe in der Weise, daß der Glaube der Liebe vorgeordnet ist, besser: daß die Liebe im Glauben begründet ist...“ (R. Bultmann, Die drei Johannesbriefe, Göttingen 1967, 64).

⁷ Dieser Versuch geht soweit, daß das christologische Grundbekenntnis der Urkirche: „Jesus (ist der) Christus“ nur noch als „Chiffre“ oder „Leerformel“ verstanden wird, die je nach der Epoche neu aufzufüllen sei, heute etwa im Sinne bloßer „Mitmenschlichkeit“.

⁸ Der Dativ *τῷ ὄντι* hat dieselbe Bedeutung wie die sonst im johanneischen Schrifttum begegnende Präpositionalwendung *εἰς τὸ ὄνομα* (vgl. Schnackenburg, Johannesbriefe, 207).

⁹ Johannesbriefe, 207.

schen mit einem besonders ausgeprägten „eschatologischen Bewußtsein“ (oder dergleichen)¹⁰. Diese Tendenz ist nicht neu; schon der 1. Johannesbrief selbst setzt sich mit ihr auseinander¹¹, wie man den Brief als ganzen als eine Art von Kommentar zu seiner eigenen „Kurzformel“ des christlichen Glaubens in 3, 23 verstehen kann. Zum Wesen des Christentums gehört nach der Kurzformel von 1 Joh 3, 23 nicht bloß „der Glaube an Jesus Christus“, sondern jener Glaube an Jesus Christus, der diesen in seiner Relation zum Vater erkennt und anerkennt.

3. Die „horizontale“ Christologie kommt aber in der Kurzformel durchaus ebenbürtig zur Geltung; denn ihr zweites Grundelement („einander lieben“) ist mit dem ersten unlösbar verbunden, wie oben schon betont wurde. Es gibt nach der Formel weder den Glauben an Jesus Christus für sich noch die Liebe für sich. πίστις und ἀγάπη bilden den Inhalt der Kurzformel. Es kann sich also niemand glaubhaft zu Jesus Christus bekennen, selbst wenn er dabei die wesenhafte Beziehung Jesu Christi zum Vater mitbekennen würde, wenn er nicht gleichzeitig die Brüder liebt. Das parataktische καὶ in der Kurzformel läßt eine Reduzierung des christlichen Glaubens auf das erste oder auf das zweite Element der Kurzformel nicht zu; es verhindert eine Alternative, eine Wahl nach dem persönlichen Geschmack. Die „horizontale“ Christologie gehört wesentlich zur „direkten“ und umgekehrt.

4. Wenn aber auch, wie unter 1. betont wurde, die beiden Grundelemente der Kurzformel von 1 Joh 3, 23 nicht umkehrbar sind, so bedeutet das nicht, daß in der konkreten missionarischen Praxis nicht die „horizontale“ Christologie jenen Ausgangspunkt bilden dürfte, von dem aus dann die „direkte“ (der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes) erst erschlossen und aufgebaut wird. 1 Joh 4, 7–12 versucht selber diesen Weg zu gehen, sogar unter ausdrücklichem Hinweis auf die „Abwesenheit“ Gottes (vgl. 4, 12: „Gott hat niemand je gesehen“). Der „abwesende“ Gott ist anwesend in unseren Brüdern, in den Mitmenschen, und wer sich in der Liebe zu ihnen übt, „erkennt Gott“ (4, 7b).

Die Kurzformel für das Christentum in 1 Joh 3, 23 scheint uns so einen doppelten Vorteil im Vergleich mit anderen Kurzformeln zu besitzen: sie ist erstens biblisch¹² und sie geht zweitens nicht philosophisch-transzendental vom Selbstverständnis des Menschen aus, sondern konkret von seinem Handeln, weil Liebe nach biblischem Verständnis immer ein Handeln besagt. Dies hat M. Blondel in seinem Hauptwerk „L'action“ erkannt. Handeln in Liebe führt

¹⁰ Vgl. etwa das jüngste Jesusbuch, nämlich H. Braun, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit (Stuttgart/Berlin 1969).

¹¹ Vgl. 2, 23 („Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht. Wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater“); 4, 15 („Wer immer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und der [bleibt] in Gott“); 5, 4 („Wer ist der Sieger über den Kosmos wenn nicht der, der glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist?“); 5, 10.

¹² Das Neue Testament expliziert unsere Kurzformel in seinen einzelnen Schriften auf verschiedene Weise, besonders eigenwillig im Jakobusbrief; vgl. dazu Näheres bei F. Mußner, „Direkte“ und „indirekte“ Christologie im Jakobusbrief (erscheint demnächst in der Zeitschrift „Catholica“).

9. d. Rüdiger
zu Jesus Christus, dem Sohne Gottes. Vermutlich ist das heute der beste Weg, nicht bloß der christlichen Gemeinde das Wesen des Christentums zugänglich zu machen, sondern auch den Außenstehenden¹³.

Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg

¹³ Man hat in einem Gespräch über unser Thema darauf hingewiesen, daß die kürzeste „Kurzformel“ für den christlichen Glauben in Mt 1, 23 stünde: Ἐμμανουήλ = μεθ' ἡμῶν ὁ θεός = „Gott ist mit uns“. Uns scheint jedoch, so berechtigt dieser Hinweis auf Mt 1, 23 auch zu sein scheint, daß diese äußerste Kurzformel, wird sie als solche verstanden, der Gefahr der Fehldeutung ausgesetzt ist, weil jeder sie dann nur allzuleicht nach seinem Geschmack interpretiert, etwa im Sinne eines optimistischen Fortschrittglaubens oder im Sinne eines radikal verstandenen „anonymen“ Christentums oder auch im Sinne eines naiven Vorsehungsglaubens („Es kann uns nichts passieren; denn Gott ist ja mit uns“).

Ebeling, Gerhard: Psalmenmeditationen. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968. 176 S., kart., 7,80 DM.

Zehn Predigten, die G. Ebeling zwischen 1964 und 1968 in Zürich und Tübingen hielt, legt er nun für die Meditation als Büchlein vor. Sie sind auch für den katholischen Bibelfreund vorbildlich. Man sieht: Wer Bibeltext praktisch auslegen will, muß nicht erst der wissenschaftlichen Exegese abschwören. E. geht vielmehr ständig von den literarkritischen und sprachlichen Erkenntnissen aus und nimmt sie selbst in die praktische Auslegung auf. Aber dann hebt er aus dem Psalm eine theologisch wichtige Aussage heraus und spricht darüber gleichsam mit dem Psalmisten und dem meditierenden Leser. Dieser Dialog bleibt indes nicht bloß — wie ehemals — ein Lehrgespräch zwischen Meister und Schüler. Vielmehr fragt der heutige Mensch als gleichberechtigter, ja als kritischer Partner. Einspruch, Widerspruch, Protest sind darum die Worte, die am häufigsten fallen. Sogar der fragende Gottlose ist in der Diskussionsrunde. An Ps 5 wird geradezu „das Experiment der Streichung Gottes“ vorgeführt. Jedermal aber führt uns E. wieder zu Jesus Christus. In ihm erfüllt sich, was der Psalm letztlich meint; und die Psalmenmeditation wandelt den modernen Sucher, der zunächst vielleicht nur ein „frommer Gottloser“ ist (S. 71), schließlich doch zu einem Gläubigen, der auf die Gnade Christi baut. — Ein höchst anregendes Buch! H. Schneider, Mainz

Weinrich, Franz Johannes: Die Psalmen deutsch, Aschaffenburg: Pattloch-Verlag, 1968, 254 S., Lw.

Der zweite Psalm der beliebten deutschen Ostervesper beginnt in einigen Diözesangesangbüchern noch heute mit den österlichen Worten:

„Den sie aus Haß getötet hatten, der wandelt unter seinen Jüngern.
Seht doch die Male seiner Wunden, die er zu unserem Heil empfangen.“

Ein Freund hat mir einmal gestanden: Diese Psalmworte wurden ihm zum Antrieb, Priester zu werden. Denn, so sagte er sich, wenn David schon so genau die Auferstehung Christi gewissagt hat, dann ist unser Glaube wirklich von Gott bestätigt. Später erfuhr mein Freund dann im theologischen Studium, daß dieser „Psalm“ nicht von David, sondern erst 1812 von J. Frh. von Wessenberg gedichtet worden ist. Es ist in keiner Weise die Paraphrase eines Davidspsalms, sondern christliche Neudichtung.

Solche Mißverständnisse, wie sie gewiß nicht bloß meinem Freunde unterliefen, müssen in Zukunft ausgeschlossen sein. Aber wo ist der deutsche Psalter, der die Psalmen Wessenbergs ersetzen kann? Er muß „deutsch“ und bibeltreu zugleich sein.

Der Dichter Frz. Joh. Weinrich hat nun „die Psalmen deutsch“ neu vorgelegt. Er deutet an, daß er den hebräischen Text zugrundegelegt hat, und versichert schließlich, der Alttestamentler A. Deissler habe die letzte Fassung durchgesehen. Eine bezeichnende eigene Übersetzung von Ps 68, 26 bespricht W. schon im Vorwort. Statt „Jungfrauen schlagen Pauken (hebr.: tofim)“, was er komisch findet, setzt er hebraisierend: Jungfrauen schlagen Tam-Tofime. Die unhebräische Vorsilbe Tam- hat der Übersetzer selbst hinzugefügt, um die Tofim „zugleich in die Reihe der tamtam-machenden Instrumente“ zu stellen. Wo die Tofim im Psalter sonst noch vorkommen, hat W. aber doch „Pauken“ stehen lassen (81, 3; 143, 3; 150, 4).

Zugefügt hat er weiter „dreißig Verse, die im Urtext nicht enthalten sind. Sie dienen zur Aufhellung dunkler Stellen und ergänzen und verbinden. Zur Unterscheidung wurden sie kursiv gesetzt.“ So ist Ps 47, 9: „Gott wohnt, wohin kein Auge dringt“ gleich um drei Zeilen „ergänzt“:

„Des Thrones Glanz von Heiligkeit,
Die Lehnen aus Unendlichkeit,
Die Füße ganz von Ewigkeit.

Aber auch viele Zeilen, die nicht kursiv gesetzt sind, haben im Urtext keinen Grund, z. B. Ps 137,2:

„Aufgehängt an Weiden
hatten wir die Harfen,
nur der Wind griff in die Saiten.“

Vielmehr erinnert die zugefügte dritte Zeile eher an die Worte eines Auferstehungsliedes aus Wessenbergs Konstanzer Gesangbuch: Nur der kalte Abendwind flüstert in den Zweigen.

Dort aber, wo biblischer Text wirklich dasteht, entfernt sich W. oft erstaunlich weit von der Vorlage, z. B. in Ps 21 (22), 18. Der hebräische Text kann mit M. Buber (1962) so übertragen werden:

Zählen kann ich all meine Knochen.
Jene blicken herzu, sei besehn mich.

Die „Nachdichtung“ Weinrichs lautet:

An meinen Schmerzen, Pein um Pein,
kann ich nun zählen mein Gebeln.
Man starrt auf mich mit bloßen Zähnen,
hat seine Lust am Schmerzensmann.

Schon diese wenigen Beispiele machen die besondere Art der Schöpfung Weinrichs deutlich genug. Seine Psalmen können dem heutigen Christen gut als Gebetshilfe dienen. Der schlechte Leser kann dabei freilich in die Gefahr geraten, die Psalmen Weinrichs für eine treue Wiedergabe der biblischen Psalmen zu halten. Wir warten also weiter auf den deutschen Psalter der Zukunft. Dem Dichter Weinrich bleibt aber das Verdienst, seinen positiven Beitrag dazu geleistet zu haben.

H. Schneider, Mainz

Weippert, Manfred: Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht-Verlag 1967. 164 S. mit 2 Karten. Lw. 19,80, brosch. 16,80 DM.

Der Verfasser dieser 1965 von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen angenommenen Magisterarbeit stürzt sich mit Mut in das Meer der Literatur über das genannte Thema der vierzig Jahre zwischen 1925 und 1965. Mit nüchternem Blick ordnet er, was an den versuchten Lösungen bleibend ist oder eine geschichtliche Funktion im Erkenntnisfortschritt gehabt hat.

Die verschiedenen Versuche werden in drei Gruppen zusammengefaßt: mit der territorial- und traditionsgeschichtlichen Lösung (A. Alt und M. Noth) hätten sich alle späteren auseinanderzusetzen gehabt, „sollte die eigene Arbeit nicht von vornherein als antiquiert erscheinen“ (14); sodann werden die archäologische Lösung (Albright und Wright) sowie die soziologische (Mendenhall) kritisch beschrieben.

Einen eigenen längeren Abschnitt widmet Weippert der Kritik an der problematischen Identifizierung der Apiru mit den Hebräern, einem Grundpfeiler der Theorie Mendenhalls. Damit hängt zusammen die weiter gespannte Frage nach dem Verhältnis der Israeliten zu den Nomaden des 2. Jahrtausends.

Eine zumindest methodisch notwendige Zurückhaltung legt der Verfasser an den Tag in dem Abschnitt, in dem er Bedeutung und Wert der biblischen Archäologie in ihrem Verhältnis zu den biblischen literarischen Überlieferungen bespricht.

Im einzelnen wird die Kritik an dieser Kritik und an den vorgetragenen neuen Versuchen von den methodischen Vorentscheidungen und den Detailansichten des Lesers abhängen. Jeder wird aber dem Verfasser Dank wissen für das ungeheuer reiche — bewußt nicht vollständig erfaßte — Material, das hier ausgebreitet ist in zahlreichen Anmerkungen mit einer Fülle an Information. Alles ist dankenswerterweise aufgeschlüsselt durch nicht weniger als sechs Register.

J. Gamberoni, Mainz

Weidmann, Helmut: Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1968. 186 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT, hrsg. v. E. Käsemann u. E. Würthwein, H. 94) Lw. 28,—, kart. 24,— DM.

Der Verfasser untersucht in diesem Forschungsbericht der Reihe nach „die Thesen, die vornehmlich die deutsche alttestamentliche Wissenschaft seit Julius Wellhausen über die Patriarchen und ihre Religion aufgestellt hat“ (9). In ungefähr zeitlicher Reihenfolge behandelt er „die Sicht der Patriarchen und ihrer Religion bei Julius Wellhausen und seiner „Schule“; nicht nur dessen Anhänger, sondern auch die „konservative Sicht . . . um und nach Wellhausen“. Der „Panbabylonismus“ wird ausführlich dargestellt, weil er „einen anregenden und interessanten Typus repräsentiert“ (9). Auch Eduard Meyers und Bernhard Luthers Auffassung der Patriarchen als kanaänischer Lokalgottheiten wird dargestellt. Einen besonderen Raum nimmt natürlich die „religionsgeschichtliche Schule“ mit Hermann Gunkel und Hugo Gressmann ein. Die heute vorherrschende Richtung geht auf A. Alts „Gott der Väter“ zurück, sie aufnehmend, modifizierend und kritisierend.

Weidmanns Arbeit ist mehr als ein bloßes Referat über Ergebnisse. Seine Untersuchung bewegt sich um zwei zentrale Fragen: die nach der Methode und die nach dem durch die Methode bedingten Quellenverständnis, v. a. dem Wert der Pentateuchquellen als Geschichts-

quellen. Weidmann versucht, den verschiedenen Richtungen und Methoden gerecht zu werden. Forschungsgeschichtlich hat jede Methode ihr Verdienst, keine hat aber die Fragen allseitig gelöst.

Die Arbeit trägt den Druckvermerk 1968; sie lag aber schon 1961 der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg als Dissertation vor. Wie Ernst Würthweins Vorwort berichtet, wurde sie nach dem frühen Tod des Verfassers (1963) nur in formaler Hinsicht überprüft. „Neuere Literatur konnte naturgemäß nicht berücksichtigt werden“. Deshalb fehlen Arbeiten der letzten Jahre, z. B. L. Perliß, Vatke und Wellhausen (BZAW 94), Berlin 1965; R. de Vaux, *Le Patriarches hébreux et l'histoire*: RB 72 (1965) 5–28 — Die Patriarchenerzählungen und die Geschichte (SBS 3), Stuttgart 1965, um nur zwei zu nennen.

J. Gamberoni, Mainz

Fuhs, Hans Ferdinand: Die Äthiopische Übersetzung des Propheten Micha. — Bonn: Hanstein Verl. 1968. VII, 109 S. (Bonner Bibl. Beiträge, hrsg. v. J. Botterweck und u. H. Zimmermann, H. 28) kart. 45,50 DM.

Es wird hiermit erstmals eine Edition des äthiopischen Micha-Textes vorgelegt.

In den einleitenden Kapiteln beschreibt der Herausgeber — aus zweiter Hand, da ihm alle Handschriften nur in Photokopien zugänglich waren — die Handschriften paläographisch. 22 sind ihm bekannt, 18 von ihnen benützt er: sie stammen in steigender Zahl aus der Zeit vom 14. bis zum 18. Jahrhundert. Nur die späten des 19. Jahrhunderts ignoriert er. — Der Vergleich der Texte führt zu drei bzw. vier Gruppen, die die Schicksale der Überlieferungs- und Textgeschichte widerspiegeln. Der Verfasser betont aber wiederholt, daß die Untersuchung des kleinen Büchleins allein keine endgültigen Schlüsse zuläßt. Solche verlangen die Untersuchung des gesamten Zwölfprophetenbuches. Er betrachtet darum als seine wichtigste Aufgabe „die kritische Sichtung und Bearbeitung des vorhandenen Materials“ (S. 3).

Der größte Teil der Handschriften bietet eine syrisch-arabische Rezension (den „vulgären“ Text), eine kleine Gruppe von drei oder vier Handschriften dagegen eine „akademische“ Rezension nach dem Hebräischen. Eine gleich kleine Gruppe endlich stellt die Textform dar, die aus einer gemeinsamen griechischen Vorlage geflossen ist, deren genaue Bestimmung allerdings nicht gelingen will, außer daß sie wahrscheinlich „hesychianischen Ursprungs“ ist (S. 37). Es ist die vor der erst im 13. Jahrhundert einsetzenden Revisionsstätigkeit geltende Form, die einzige für die Septuaginta-Forschung bedeutungsvolle.

Die Edition selbst bringt grundsätzlich nicht einen eklektischen Text, sondern den „Ur-Äthiopen“ nach der wahrscheinlich ältesten Handschrift. Aus einem umfangreichen Apparat ist die jeweilige Situation ersichtlich. Der vierzig Seiten umfassende textkritische Kommentar gibt über die im Lauf der Arbeit getroffenen Entscheidungen Rechenschaft. Ein Anhang bringt in drei Handschriften enthaltene Randnoten eines „Kommentators“. Dadurch daß der Editor versucht, sie mit dem gemeinten Text in Beziehung zu setzen, verschafft er Aufschluß über dessen Arbeitsweise.

Da der Rezensent des Äthiopischen nicht mächtig ist, muß er es mit diesen Mitteilungen bewenden lassen.

J. Gamberoni, Mainz

Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis. Edited by J. Murphy — O' Connor, O. P., London: Geoffrey Chapman, 1968. 254 S. Lw.

Der Herausgeber legt eine Sammlung von Aufsätzen vor, die vornehmlich die Frage nach den Beziehungen zwischen paulinischen Briefen und essenischem Schrifttum von Qumran zu erhellen suchen. Dabei ist die Absicht zu begrüßen, die zum Teil verstreut veröffentlichten Untersuchungen einem größeren Kreis von Lesern — besonders im englischen Sprachbereich — leichter zugänglich zu machen. Hierzu tragen nicht zuletzt die Übersetzungen ins Englische bei. Zusammen mit dem Band „The Scrolls and the New Testament“ (Hrsg. K. Stendahl, New York 1957) sind damit die wichtigsten Beiträge zu dieser Problemstellung in englischer Sprache erreichbar.

Unter dem Titel „Qumran and the New Testament“ (S. 1–30) eröffnen den Band methodische Erwägungen von P. Benoit aus dem Jahre 1960. Der Verfasser warnt davor, allgemeine Zeitströmungen als unmittelbare Einflüsse der essenischen Gemeinde aufzufassen. Wo jedoch — zweifellos vorhandene — Ähnlichkeiten vorliegen, ist zu beachten, daß dadurch nicht die Ableitung des Christentums von der qumranischen Bewegung erwiesen ist. Vielmehr hat die schon bestehende christliche Gemeinde Einzelheiten sekundärer Art übernommen, die besonders organisatorische Dinge und spätere theologische Systeme (des Paulus oder des Johannes) betreffen. Diese Entlehnungen sind zudem gänzlich umgeformt, weil sie in den Dienst einer neuen und ursprünglichen Wirklichkeit getreten sind. Stets gilt es bei der Ähnlichkeit in der „Mentalität“ den Unterschied im „Geist“ zu beachten.

In seinem Artikel „A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10“ (S. 31–47) bietet J. A. Fitzmyer Texte aus Qumran, die zur Klärung der umstrittenen Begründung des Schleiergebotes beitragen können. Sie bezeugen, daß bei der Versammlung der „Heiligen Gemeinde“ Engel anwesend gedacht werden, die am unverhüllten Haupt einer Frau ebenso Anstoß nehmen wie an einem durch Gebrechen verunstalteten Leib. J. Gnilka kommt in der Untersuchung „2 Cor 6:14 – 7:1 in the Light of the Qumran Texts and the Testaments of the Twelve Patriarchs“ (S. 48–68) durch vergleichende Sichtung der Terminologie und Theologie zu dem Schluß, daß es sich hier um ein christliches Traditionsstück handelt, das von Qumran und Test XII beeinflusst ist. Das zeigt sich vornehmlich in den Grundideen wie: die Vorstellung von der Gemeinde als Gottestempel, die Separation von der gottlosen Umwelt und der Dualismus. M. Delcor (The Courts of the Church of Corinth and the Qumran) vergleicht 1 Kor 6 mit Passagen der Damaskusschrift und der Sektenrolle (S. 69–84). Das richterliche System bei Paulus und den Essenern scheint das gleiche zu sein. Unterschiede existieren insofern, als in Qumran wirkliche Richter mit größerer Gewalt auftreten.

Auf den Seiten 85–114 stellt W. Grundmann (The Teacher of Righteousness of Qumran and the Question of Justification by Faith in the Theology of the Apostle Paul) and Hand von Qumrantexten dar, wie der Lehrer der Gerechtigkeit die menschliche Existenz im Blick auf die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott sieht. Anschließend erarbeitet er Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur paulinischen Auffassung: Der Lehrer der Gerechtigkeit und Paulus gehen von persönlicher Erfahrung aus. Doch ist Paulus die in Qumran gegebene Gleichzeitigkeit von gottgeschenkter Rechtschaffenheit und Gesetzeserfüllung verwehrt, weil die Schuld an Christus und damit an Gott auch aus der Erfüllung des Gesetzes herrührt. An die Stelle des Gesetzes tritt Christus, und die Gesetzesforderung wird abgelöst durch das Sein mit Christus. Das Besondere bei Paulus liegt hier nicht in der Neuheit der Gedanken, sondern in deren unmittelbaren Bezogenheit auf Christus. Gegenüber der ersten Publikation dieses Aufsatzes in der Revue de Qumran 2 (1960) 237–259 fällt die Einbeziehung neuerer Literatur angenehm auf (z. B. G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit, Göttingen 1963; G. Morawe, Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumran, Berlin 1961).

Zwei Artikel befassen sich mit Eph und Qumran: K. Kuhn, The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumran Texts (S. 115–131) und F. Mußner, Contributions made by Qumran to the Understanding of the Epistle to the Ephesians (S. 159–178). Kuhn kommt zu dem Ergebnis, daß Eph in gewissen paränetischen Abschnitten mit Qumran eng verwandt ist. Es gebe auch Ausdrücke und stilistische Besonderheiten, die sich nicht aus gemeinsamer atl. Tradition erklären ließen. Mußner führt die Untersuchung Kuhns weiter, indem er Vorstellungen des Eph wie Geheimnis, Tempel, Stadt und Neuschöpfung mit Parallelen aus Qumran vergleicht. J. Coppens („Mystery“ in the Theology of Saint Paul and its Parallels at Qumran, 27 S.) stellt eine Entwicklung im Geheimnisbegriff des Paulus fest. Qumran bietet nur wenig Vergleichspunkte für die späteren Briefe, in denen sich das „Geheimnis“ in der Person Christi, der Fülle der Gottheit, konzentriert. Die Stellen aber, an denen P. Gehalt und unergründlichen Reichtum des Geheimnisses beschreibt, zeigen Verwandtschaft mit zahlreichen Qumranpassagen.

Mit einer Untersuchung über den Wahrheitsbegriff (Truth: Paul and Qumran) beschließt J. Murphy — O'Connor OP den Sammelband (S. 179–230). Nach einer knappen Bestimmung des griechischen und atl. Verständnisses von Wahrheit stellt der Verfasser fest, daß die essenische Konzeption der Wahrheit keinen griechischen Einfluß zeigt, jedoch mit der des AT homogen ist. Später versteht man auch als „Wahrheit“ die Offenbarung und die typische Eigenschaft der Glieder der Qumrangemeinde. Der Hauptteil der Studie führt eine große Fülle von Parallelen aus Qumran an. Sie erheben den Hintergrund des paulinischen Wahrheitsbegriffes vor allem dort, wo er durch griechische und atl. Auffassungen nicht völlig befriedigend verdeutlicht werden kann. Einzelergebnisse lassen sich — auch nach Meinung des Autors — wegen ihres je individuellen Geltungsbereiches nicht verallgemeinern. Die Untersuchung zeigt aber, daß in der Regel die Bedeutungsgehalte des Wahrheitsbegriffes mit bestimmten Paulinen verbunden sind. Im Eph und den Pastoralbriefen treten Bedeutungsverchiebungen gegenüber Röm zutage. Sie lassen sich möglicherweise durch die Verfasserschaft essenisch beeinflusster Schülerkreise des Paulus erklären. W. Dommershausen, Trier

Festschrift Paul Kahle. Hrsg. von M. Black und G. Fohrer. (Beiheft 103 zur ZAW). Berlin: Verlag A. Töpelmann, 1968. 253 S. und 20 Tafeln, Lw., 86,— DM.

Der Gedenkband „In Memoriam Paul Kahle“ enthält 28 Beiträge, deren Themenstellung dem Forschungsgebiet des 1965 verstorbenen Alttestamentlers und Orientalisten entspricht. Folgende Artikel dürften das besondere Interesse des bibelwissenschaftlich interessierten Theologen finden: M. Black, Aramaic Studies and the Language of Jesus, S. 17–28 (Jesus war als galiläischer Rabbi in den Schriften versiert und sprach Hebräisch und Aramäisch). A. Díez-Macho, A Fundamental Manuscript for an Edition of the Babylonian Onqelos to Genesis: MS 152 of the Jewish Th. Seminary of New York, S. 62–78 (Beschreibung mit Textbeispiel, Vokalisation und Konsonantenbestand der Handschrift). M. C. Doubles, Indications of Anti-

quity in the Orthography and Morphology of the Fragment Targum, S. 78–89 (Ein Vergleich mit dem Qumran-Aramäisch läßt auf ein hohes Alter der Handschrift Vaticanus 440 schließen). G. R. Driver, *Isaiah 52, 13–53, 12: the Servant of the Lord*, S. 90–105 (Neue Textvorschläge und Übersetzung mit individueller Deutung des Knechtes). R. Edelman, *Soferim-Massorettes*, „Massorettes“-Nakdanim, S. 116–123 (Funktion der einzelnen Gruppen bei der Entstehung einer Bibelhandschrift). G. Fohrer, *Die israelitischen Propheten in der samaritanischen Chronik II*, S. 129–137 (Chr II umspannt die Zeit der alttestamentlichen Bücher Jos bis Kg; der ursprüngliche Chronist erwähnt die Propheten nicht, da die Samaritaner nur Mose als Prophet gelten lassen). G. D. Kilpatrick, *BAENETE Philippians 3, 2*, S. 146–148 (Soll mit „look at“ statt „beware of“ übersetzt werden). G. J. Kuiper, *A Study of the Relationship between A Genesis Apocryphon and the Pentateuchal Targumim in Genesis 14, 1–12*, S. 149 bis 161 (Genesis Apokryphon ist ein palästinensischer Targumtext aus dem 1. Jh. n. Chr.). G. Levi Della Vida, *The Shiloah Inscription Reconsidered*, S. 162–166 (Die Inschrift scheint eine Passage aus dem „Buch der Geschichte der Könige von Juda“ zu sein: ein hoher Beamter des Königshofs hat sie im 7. Jh. anbringen lassen). Shirley Lund, *The Sources of the Variant Readings to Deuteronomy 1, 1–29, 17 of Codex Neofiti 1*, S. 167–173 (Die Varianten lassen sich durch eine Zweiquellentheorie erklären). W. D. McHardy, *The Horses in Zechariah*, S. 174–179 (In Sach 1, 8 ist von roten, gelben, schwarzen und weißen Pferden die Rede, in anderer Reihenfolge erscheinen sie Sach 6, 2f; 6, 6f). F. Pérez Castro — M. J. Azcárraga, *The Edition for the Kitab al-Khilaf of Mišael Ben 'Uzzel*, S. 188–200 (Über den Text von Jos, Ri, Sam, Kg, Jes, Jer, Ez und Kl. Proph. der tiberischen Masoretten nach L. Lipschütz [1937] und nach anderen Handschriften). A. von Rohr Sauer, *The Cultic Role of the Pig in Ancient Times*, S. 201–207 (Sprungbeine des Schweines wurden als Astragali verwendet; ungeklärt bleibt, ob zu Orakelzwecken, Spiel oder als Amulett). D. Winton Thomas, *„A Drop of a Bucket“? Some Observations on the Hebrew Text of Isaiah 40, 15*, S. 214–221 (Er übersetzt: Behold, nations are like the dust of the balances. / And like the fine dust of the scales are reckoned. / Behold, the isles weigh only as fine dust.) G. E. Weil, *Nouveau fragment de la Massorah Magna du Targum de Babylone*, S. 241–253 (Enthält Teile von Lev 1, 1–3, 4).

W. Dommershausen, Trier

A m s t u t z, Joseph: *Aplotes. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch*. Bonn: Hanstein-Verl. 1968. 160 S. (Theophrasta. Beiträge z. Religionsgeschichte u. Kirchengeschichte d. Altertums, hrsg. in Verbindung mit dem Dölger-Institut v. Th. Klauser, Bd. 19) brosch. 32,80 DM, geb. 37,50 DM.

Vorliegende Studie stellt die überarbeitete Form einer von der Päpstlichen Universität Gregoriana angenommenen Doktordissertation dar. Der Verfasser ist bemüht, Bedeutung und Verwendung der Wortgruppe „aplotes“ in dem Überlieferungsbereich „Septuaginta bis Hirt des Hermas“ möglichst vollständig aufzuzeigen. Was etwa O. Bauernfeind im Theologischen Wörterbuch zum NT, I, 385f oder H. Bacht im Reallexikon für Antike und Christentum, IV, 821ff in zusammenfassenden Überblicken bieten, hat J. Amstutz sorgfältig ausgearbeitet, vom Kontext her interpretiert und chronologisch situiert. Die Ergebnisse seiner Untersuchung sollen hier kurz angeführt werden: In den älteren Septuagintatexten findet sich der Begriff „aplotes“ nicht. Er hat sich erst um Christi Geburt bei den griechisch sprechenden Juden eingebürgert. Folgende Bedeutungsnuancen lassen sich aufzeigen: Arglosigkeit, Vollkommenheit, Geradheit, Einfachheit, Unschuld und Entschiedenheit. Als hebräische Wurzeln kommen *tm* und *jšr* in Frage. Die hellenistisch-jüdische Literatur fügt neue Bedeutungen hinzu: das (objektiv) Schlichte, die Ungewandtheit, die Eindeutigkeit, das Nicht-Zusammengesetzte und die Einheit-Ganzheit (mit/vor Gott). Im Neuen Testament kommt „aplotes“ neunmal vor, wobei auffällt, daß an allen Stellen der Traditionszusammenhang mit dem Judentum greifbar ist. Eine weitere thematische Verwendung findet der Begriff im frühchristlichen Schrifttum. Hier wandelt er u. a. bestimmte Topoi wie den von der „Einfachheit im Leben“ oder den vom „Beten in Einfachheit“ ab und umschreibt das metaphysisch einfache Wesen Gottes.

Es versteht sich von selbst, daß bei einem so weit gespannten und verschiedene Forschungsgebiete tangierenden Rahmen nicht jeder Abschnitt gleich gut gearbeitet sein kann. Dennoch wird die Studie dem Historiker und Exegeten wertvolle Dienste leisten, wenn er die wegen der Spärlichkeit des Materials recht mühevollen Lektüre nicht scheut.

W. Dommershausen, Trier

K o l p i n g, Adolf: *Wunder und Auferstehung Jesu Christi. Theologische Brennpunkte 20*. Bergen-Enkheim: Kaffke, 1969. Kart. 72 S. 7,80 DM.

Die aus Vorträgen entstandenen Beiträge dieses Bändchens behandeln zwei Teilprobleme aus der Fundamentalthologie: das Wunder im allgemeinen und das Wunder der Erscheinungen des Auferstandenen.

Weil das Wunder seinem Begriff nach nicht so eindeutig ist, wie das seine Verteidiger und seine Bestreiter oft voraussetzen, behandelt der erste Beitrag „das Wunder im Wandel seines Begriffs“. Ausgehend von der Krise des traditionellen Wunderbegriffs wird zunächst das Wun-

der im Leben der Primitiven betrachtet; dann werden die Aspekte dargestellt, die Antike und Mittelalter, das naturwissenschaftliche Weltbild und die Literarkritik zur Entwicklung des Wunderbegriffs beigetragen haben. Für das heutige Wunderverständnis wird abschließend darauf hingewiesen, daß die dem Wunder eigene „Außerordentlichkeit“ in der ungewöhnlichen Konstellation der naturgesetzlichen Abläufe gesehen wird, wobei der religiöse Kontext solchen Geschehens immer mit zu berücksichtigen sei. Zum Problem der Erkennbarkeit der Wunder wird nicht eigens Stellung genommen; von daher wird sich auch erklären, daß die Beiträge der Diskussion um das Wunder im französischen Sprachraum (Blondel, Tiberghien, Masur u. a.) keine Erwähnung finden.

Der zweite Beitrag behandelt „die Auferstehung Jesu Christi in fundamentaltheologischer Sicht“. Es wird ein Mittelweg zwischen der existentialtheologischen Deutung und den Thesen der traditionellen Apologetik gesucht, der die positiven Elemente beider zu integrieren versucht. Der modernen Exegese wird weitgehend Rechnung getragen, aber mit Recht darauf hingewiesen, daß man bei der Einbeziehung dieser Exegese der Diskussion um das Vorverständnis der Wirklichkeit nicht ausweichen kann und darf, und daß weiterhin die Gottesfrage dabei ins Spiel kommen muß. Ein kurzer Anhang am Schluß bringt noch eine knappe Zusammenfassung der Diskussion um die Auferstehung in der evangelischen Theologie.

Dieses Bändchen mit den verständlich geschriebenen Beiträgen, in denen der Verfasser — mehr als in den fundamentaltheologischen Handbüchern üblich — mit den Erkenntnissen, die die moderne Exegese zutage gefördert hat, Ernst zu machen sucht, kann unbedenklich empfohlen werden.

J. Schmitz, Mainz

Merendino, Rosario Pius: Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- u. überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26. Bonner Biblische Beiträge 31. Bonn: Hanstein Verlag, 1969. 458 S. Brosch., 58,80 DM.

In einer umfangreichen Dissertation wird hier zum ersten Mal das Gesetzeskorpus Dt 12–26 als Ganzes untersucht. Verfasser geht so vor, daß er die einzelnen Einheiten, die meist mit den Dt-Kapiteln zusammenfallen, literarkritisch analysiert und in einer Synopse zusammenstellt, dann ihre Gattung bestimmt und ihre Überlieferung bzw. Redaktion herausarbeitet. Jeder Abschnitt beginnt mit einer Information über den gegenwärtigen Stand der Forschung und schließt mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse. Das Gesamtergebnis läßt sich so skizzieren: Das Gesetzeskorpus besteht aus alten Einzeltexten, die dem deuteronomischen Redaktor — zum größten Teil schon zu Gruppen zusammengefaßt — vorlagen und die er in einer umfangreichen Sammlung vereinigt hat. Der deuteronomistische Redaktor hat diese Sammlung weniger dem Umfang als dem Inhalt nach bereichert. Als wichtigste Gattungen schälen sich heraus: Katechese, Predigt, Gebot im apodiktischen und kasuistischen Stil, Kriegsrede, Ritual und Bekenntnis. Der Autor versteht die Handhabung der exegetischen Methoden. Es zeigt sich freilich, wie sehr die drei angewandten Methoden ineinandergreifen und sich zuweilen nur schwer getrennt behandeln lassen, ohne daß dasselbe noch einmal gesagt wird. Die Lektüre der Arbeit wird durch ausführliche Register erleichtert.

W. Dommershausen, Trier

Biblia Sacra Juxta Vulgatam Versionem. Hrsg. von R. Weber OSB zusammen mit B. Fischer OSB, J. Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Handausgabe in 2 Bänden. — Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1969, 1980 S. Lw. 56,— DM.

Die vorliegende Handausgabe enthält alle biblischen Bücher des Alten und Neuen Testaments, die in der Ausgabe stehen, die Papst Clemens VIII. 1592 erscheinen ließ. In einem Anhang sind die Oratio Manasse, 3 u. 4 Esr, Ps 151 und der Laodicenerbrief beigelegt. Sie bringt den Text in zwei Spalten auf jeder Seite, an den Rändern die Parallelstellen und am Fuß einen gediegenen textkritischen Apparat. Auf Grund der Zusammensetzung des Herausgeberkreises (Oxford, Rom, Beuron) übertrifft diese Handausgabe stellenweise die kritischen Ausgaben, auf die sie sich stützt. In der Reihe der wissenschaftlichen Ausgaben des Bibeltextes füllt sie eine Lücke. Neben der Biblia Hebraica, der Septuaginta und des Novum Testamentum Graece wird diese Vulgata Studium und Praxis eines jeden Theologen bereichern.

W. Dommershausen, Trier

Long, Burke O.: The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament. BZAW 168. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1968. 94 S. Lw., 24,— DM.

Verfasser will der Frage nachgehen, woran man eine ätiologische Erzählung erkennt. Er bringt zahlreiche Beispiele mit etymologischen Formeln wie „darum nennt man den Namen“ und mit signifikativen Schemata wie das „Zeichen“- bzw. Frage-Antwort-Schema. Er kommt zu dem Ergebnis, daß wenig funktionale Verbindung zwischen den Formeln und der sie umgebenden Erzählung herrscht. Das etymologische Interesse habe in Israel kein Erzäh-

lungsmaterial hervorgebracht, dasselbe gelte für die übrigen Schemata. Man wird vielleicht hinzufügen müssen, daß der biblische Erzähler aus den vorgegebenen Namen ganz bestimmte Komponenten heraushört, sie mit Hilfe vorgefundener Traditionen zur Erzählung ausbaut und durch Formel bzw. Schema motiviert. Die Studie bringt sicher Licht in das noch nicht ganz durchsichtige Gebilde der ätiologischen Erzählung. Sie bestätigt die Untersuchung von B. S. Childs (Journal of Biblical Literature 82/3 [1963] 279—292), der bezüglich der Formel „bis auf diesen Tag“ zu einer ähnlichen Schlußfolgerung gelangte. W. Dommershausen, Trier

Die fünf Megilloth (Handbuch zum AT I/18): Ruth, Das Hohelied, Esther von E. Würthwein; Der Prediger von K. Gallig; Die Klagelieder von O. Plöger. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. — Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1969. 196 S. Brosch. 26,— DM, Hlw. 29,80 DM.

Der Band ist die 2. Auflage des 1940 erschienenen Werkes. Anstelle von M. Haller haben O. Plöger und E. Würthwein die Bearbeitung übernommen. Ruth ist eine geschlossene Einheit und wird als „Idylle“ bestimmt, an die man nicht die Frage der historischen Glaubwürdigkeit stellen darf. Der Zweck des Büchleins ist die Darstellung der Treuepflicht (haesaed) gegenüber der Sippe, was gut zum erzieherischen Anliegen der Weisheitslehre paßt. —

Das HL vereinigt etwa 30 Einzellieder zu einer Sammlung, die vorwiegend im Stichwortzusammenhang angeordnet ist. Sie haben ihre sprachliche Gestaltung, die sie als Kunstschöpfung ausweist, in nachexilischer Zeit erhalten. Die in der Überschrift beanspruchte Verfasserschaft Salomos, der ähnliche Bildgebrauch in Teilen der Weisheitsliteratur und die kunstvolle Gestaltung deuten auf literarisch gebildete Verfasser, die im Kreis der nachexilischen Weisen Jerusalems zu suchen sind. Die allegorische und kultmythische Deutung wird abgelehnt. Die Lieder sind nicht als individuelle Erlebnislyrik zu verstehen, sondern als „Rollenspiele“ mit indirekter pädagogischer Tendenz; sie waren zum Vortrag bei Hochzeitsfeiern bestimmt. Diesen Sitz im Leben sucht der Verfasser durch ausgiebige Heranziehung talmudischer Nachrichten für alle Lieder zu erweisen. Als Teil der HL. Schrift können die Lieder einen Weg aufzeigen, der zwischen puritanischer Ablehnung des Geschlechtlichen und „seiner zügellosen Lösung von der personhaften Begegnung“ (S. 35) in die Freiheit führt. —

Zu Ester wurde nur die Einleitung neu verfaßt. Als Gattung wird Novelle vorgeschlagen, betont wird die meisterhafte Ausformung, die ursprünglich selbständig Einzelerzählungen und Motive verwendet: bei aller Profanität sei das Buch „von dem Glauben gestaltet, daß das jüdische Volk in der Hand seines Gottes steht“ (S. 170). Purim ist ein von den Juden übernommenes persisches Fest, Est die jüdische Ätiologie dazu.

K. Gallig hat manche Zeit seines Gelehrtenlebens dem Buch Kohelet gewidmet. Am vorliegenden Kommentar muß man sein reifes und abgewogenes Urteil bewundern. Entsprechend der 1. Auflage ist die Einteilung in „Sentenzen“ (Reflexionen) beibehalten. Für die Aufzählung, eine erste und zweite Redaktion wird Palästina in der Zeit von ca. 300 bis ca. 200 v. Chr. angenommen. Das Verhältnis zur außerisraelitischen Literatur wird gegenüber manchen anderen Meinungen auf „Verwandtschaft im Lebensaspekt“ und „gedankliche Analogien“ eingeschränkt. Folgende Charakteristika werden in den Reflexionen Kohelets deutlich: Die Weisheit hat nur einen relativen Wert, denn sie findet ihre Grenze im unberechenbaren und alle betreffenden Tod. Alles ist der Nichtigkeit (haebael) unterworfen. Des Menschen Gottesfurcht ist im letzten von der Erkenntnis bestimmt, „daß er nicht rechten kann mit dem, der mächtiger ist als er“ (S. 79).

Nach O. Plöger können die fünf Kapitel der Klagelieder durchaus von einem Verfasser herrühren, wenn auch die Möglichkeit, mit mehreren Verfassern zu rechnen, nicht bestritten werden soll. Unsicher bleiben alle näheren Angaben über den oder die Verfasser. Für die Überlieferung der Lieder wird die kultische Veranstaltung der in Palästina zurückgebliebenen Juden angenommen. Hieraus mag sich die freiere Verwendung der Gattungen (Leichenklage, kollektives und individuelles Klagelied) erklären. Zur Lösung der Frage des akrostischen Aufbaus wird neben Magie und Mnemotechnik die umfassende Behandlung des Gegenstandes in Erwägung gezogen. — In allen fünf Kommentaren ist die Literatur bis 1966/67 berücksichtigt bzw. nachgetragen. W. Dommershausen, Trier

Fohrer, Georg: Geschichte der israelitischen Religion. De Gruyter Lehrbuch XV. Berlin: 1969. 425 S. Lw. 32,— DM.

G. Hölscher hatte 1922 in der „Sammlung Töpelmann“ eine „Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion“ herausgebracht. Dieses Werk ist seit langer Zeit vergriffen. Der Erlanger Alttestamentler G. Fohrer hat mit seiner „Geschichte der israelitischen Religion“ in der die „Sammlung Töpelmann“ fortsetzenden Reihe „de Gruyter Lehrbuch“ ein längst fälliges Desiderat erfüllt. Der Verfasser hat sich zum Ziel gesetzt, Werdegang, Entfaltung und Wandlung der israelitischen Religion im Verlauf ihrer mehr als 1000jährigen Geschichte darzustellen. Er geht aus von der Sippenreligion mit dem Sippengott als Wege- und Schutzgott

der wandernden Nomaden. Die Patriarchen bezeichnet er als Offenbarungsempfänger und Kultstifter. Zum urtümlichen religiösen Gut rechnet er die Beschneidung, gewisse Trauerbräuche, das Fleisch-, Blut- und Sexualtabu und magische Vorstellungen, besonders das als Segen oder Fluch wirkkräftige Wort.

Auf diese Religion haben ganz bestimmte Anstöße und Impulse weiterbildend gewirkt. So wird durch das Zusammentreffen mit der kanaänischen Religion u. a. aus der Wegegottheit eine Ortsgottheit mit entsprechendem Heiligtum und Kult. Den ersten größeren Impuls sieht F. mit Recht in der mosaïschen Jahwereligion. Aus ihr stammen im wesentlichen der praktische Monotheismus, das menschengestaltig vorgestellte Gottesbild und die dem Menschen von Jahwe auferlegte Verpflichtung.

Die Religionsgeschichte der Königszeit empfängt ihre Impulse vom Königtum selbst, von der Prophetie und der deuteronomischen Theologie. Der Impuls „Königtum“ läßt sich durch die Stichwörter Tempel, Synkretismus, Jahwekönigtum und Weisheitslehre charakterisieren. Die Jahwereligion der Königszeit dokumentiert sich in einem erweiterten Gottesbild, wie sich zunächst aus den neuen Titeln „Jahwe Sebaot“, „Der auf den Keruben Sitzende“ und „Der Heilige Israels“ ergibt. Jahwes Erhabenheit, hilfsbereite Macht oder richtendes Eingreifen wird durch die Himmelswesen symbolisiert, sein Verhältnis zur Welt als Schöpfer und Lenker der Geschehnisse bestimmt und sein besonderes Handeln an Israel mit der „Erwählung“ begründet. Von großer Vielfalt ist auch der Jahwekult mit seinen Opferarten, Festen und Kultpersonen. Fohrer zeichnet dann — ähnlich wie in seiner Einleitung in das AT — das Bild des vorexilischen Prophetentums: vom Seher- und Nabutum über die Berufsprophetie am Hof und an den Heiligtümern bis hin zu den großen Einzelpropheten mit ihrer Predigt von der Umkehr und Erlösung. Die deuteronomische Theologie hat auf die Jahwereligion eingewirkt, vor allem durch die Betonung der Einheit Jahwes gegenüber der Tendenz zur Pluralität, durch die Gedanken der Gesetzesverpflichtung und der Liebe Jahwes zu Israel.

Die Religionsgeschichte der Exilszeit empfängt wieder wesentliche Impulse von der Prophetie (Ezechiel, Obadja, Deuterokjesaja) und der beginnenden Eschatologie, während die der frühnachexilischen Zeit durch die Entfaltung der Eschatologie geprägt ist. Der Abschnitt über die Eschatologie (S. 345—363) zeichnet sich durch seinen klaren Aufbau und seine Durchsichtigkeit besonders aus. Vgl. dazu auch F. s. Artikel „Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie, in Studien zu alttestamentlichen Prophetie (1949—1965), Berlin 1967, 32—58. Für die spätnachexilische Zeit sei noch auf den Übergang der Eschatologie zur Apokalyptik und die Ablösung des Tempelkultes durch den Synagogengottesdienst hingewiesen.

Fohrers Werk verdient den Namen eines „Lehrbuches“. Es ist verständlich geschrieben und gibt Antwort auf nahezu alle Fragen der israelitischen Religion. Zahlreiche Anmerkungen verweisen auf weiterführende neuere Literatur. Vielleicht hätte man auf manche Themen der Geschichte und Einleitungswissenschaft verzichten können zugunsten einer intensiveren Darstellung eigentlich religionsgeschichtlicher Probleme. Das Buch empfiehlt sich nicht nur dem Theologiestudenten, sondern jedem, der sich über die Entwicklung der israelitischen Religion unterrichten möchte. Ein Sach- und Stellenregister und ein (nicht ganz vollständiges) Verzeichnis der hebräischen Wörter erhöhen seine Brauchbarkeit. Folgende Druckfehler seien noch vermerkt: S. 45 Z. 22 ndr (hebr.). S. 58 Anm. 16 IDB, S. 104 Z. 2 bama (hebr.) S. 395 Z. 19 goral (hebr.).

Mit dem Verfasser möchten wir hoffen, daß er in absehbarer Zeit die hier begonnene Arbeit in seiner im Vorwort angekündigten „Theologie des AT“ fortführen kann.

W. Dommershausen, Trier

H a u b s t, Rudolf: Vom Sinn der Menschwerdung „Cur Deus homo“, 216 S., Ln. DM 16,80 — München, Hueber, 1969.

Wer meint, hier liege nur eine auf Anselm von Canterbury zurückgehende quaestio olim disputata vor, wird schon durch einen Blick auf das Personen-Verzeichnis belehrt, daß H. eine quaestio vere disputanda aufgegriffen hat. Werden doch darin über 100 Autoren allein aus unserem Jahrhundert genannt, und wahrhaftig nicht, um mit solchen Lesefrüchten zu prunken oder hinter die Autorität anderer sich zu verkriechen. H. führt mit klaren Worten in die Problemstellung ein und spricht im 2. Kapitel über das soteriologische Motiv der Inkarnation. Das folgende Kapitel handelt von den Sinngründen für eine absolute Prädestination Christi, abgesehen also von dem göttlichen Dekret, die Sünde zuzulassen. Hier zeigt H., wie das Erlösungsgeheimnis mit dem Schöpfungsgeheimnis verbunden ist; dabei werden auch die Gedanken des Teilhard de Chardin beachtet. Abschließende Fragen und Erwägungen weisen auf Leitgedanken und einschlägige Probleme des NT hin und suchen eine Position „jenseits von Thomismus und Skotismus“. Es ist wertvoll, daß H. neben wenig beachteten Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts mehrfach den Cusanus zu Worte kommen läßt und auf die tiefe Heilslehre der Theologen von Salamanca verweist. Nach der Lektüre dieser eindringenden Untersuchung hat man den Wunsch, daß die oberflächliche Rede von einer „hamartiozentri-

schen Theologie' ebenso verschwinde wie das Mißverständnis, daß in der Theologie die Vorsilbe „prae“ in zusammengesetzten Begriffen (wie z. B. praedestinatio, praemotio, praeredemptio) auf eine zeitliche Abfolge zunächst sich beziehe.

I. Backes, Trier

L ü b k e, Anton: Nikolaus von Kues, Kirchenfürst zwischen Mittelalter und Neuzeit. — München: Verlag Georg D. W. Callwey 1968. 440 S. u. 18 Bildtafeln Ln.

Der ansprechend aufgemachte, stattliche Band erweckt ähnliche Eindrücke wie die Ankündigung des Verlages, daß „der deutsche Kardinal... in diesem soliden historischen Werk eine umfassende Würdigung“ erfahre. Bei einem flüchtigen Blick in das reichhaltige Inhaltsverzeichnis mag man das bestätigt finden. Der Rez. bejaht auch gerne die Intention des Verf., „eine breitere Leserschicht mit dem Genius des NvK. vertraut zu machen“, und bestätigt ihm, daß er in einer leicht verständlichen Darstellung „ein einprägsames Bild dieser außerordentlichen Persönlichkeit“ gibt (S. 11). Doch inwieweit stimmen seine Angaben im einzelnen?

Als in den Jahren vor dem Cusanus-Jubiläum 1964 Erich Meuthen und Hermann Hallauer von der Cusanus-Gesellschaft zu einer Cusanus-Biographie geradezu gedrängt wurden, wählten sich beide gleich entschieden, eine solche in Angriff zu nehmen. Denn sie hielten es zunächst für erforderlich, die Sammlung und Sichtung der (mittlerweile auf über 5000 Dokumente angewachsenen) Korrespondenz mit und über NvK abzuschließen. Das Einzige, wozu E. Meuthen sich bewegen ließ, war die inzwischen weitverbreitete „Skizze einer Bibliographie“ (Münster: Aschendorff 1964). A. Lübke braucht sich schon im Vergleich damit nicht zu wundern, wenn er aus den Kreisen von Fachhistorikern scharfe Kritiken einstecken muß. Aber entsprechen seine Angaben wenigstens seiner Quellenbasis? Es macht schon gleich stutzig, daß er (S. 13) ein Dokument vom 22. Oktober 1401, das von NvK selbst nichts sagt, als seine „Geburtsurkunde“ deklariert, nur weil die Namen seiner Eltern genannt sind. — Eine zweite Stichprobe! S. 271 weiß L. von „vierundvierzig (!) medizinischen Handschriften, die Cusanus besaß“, zu berichten; von diesen sollen sich „die meisten (!)“ heute im Besitz des British Museum befinden, und diese sollen „in lateinischer, französischer, griechischer und arabisch-lateinischer (!) Sprache“ geschrieben sein. Tatsächlich befinden sich nur sieben Hss. medizinischen Inhaltes aus dem Besitz des NvK im British Museum, u. z. ausschließlich mit lateinischem Text. „Vierundvierzig“ hingegen ist ungefähr die Zahl der sämtlichen Hss. (in lat., griech., frz. und hebräischer Sprache), die sich heutzutage im British Museum befinden. Also: eine ganze Serie von Verwechslungen, die bereits genügt, um davor zu warnen, irgend etwas aus dem Buch von Lübke zu zitieren, ohne zuvor die von ihm benutzten „Quellen“ nachzusehen. Und das ist nicht immer leicht, weil er oft nur in globo zitiert.

R. Haubst, Mainz

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in 4 Bänden. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Karl Rahner und Adolf Darlap. Band I: Abendland bis Existenz. — Freiburg-Basel-Wien. 1967 XLVIII S. u. 1312 Sp. Subskr. Lw. 98,— DM.

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Zweiter Band: Existenzialphilosophie bis Kommunismus. Herausgegeben v. Karl Rahner u. Adolf Darlap u. a. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 1404 Sp. Lw. 98,— DM.

Seiner Zielsetzung, ein theologisches Informationswerk für in der pastoralen Praxis anstehende Fragen darzustellen, ist dieses bisher in zwei Bänden vorliegende Lexikon treu geblieben.

Ein systematischer Index (XXV—XLVIII) wird dem Kompendium vorgegeben. Darin vermißt man allerdings das Gebiet der Sozialtheologie, das nach einigen wichtigen Begriffen in der philosophischen Anthropologie (I) unter Ethik (II) und unter der Moraltheologie (VI, 1), in ihrer Grundlegung, Prinzipienlehre und Theologie der Gebote zu finden ist. Es dürfte sich doch mittlerweile herumgesprochen haben, daß christliche Gesellschaftslehre eine eigene theologische Disziplin ist, die mehr zu sagen hat als das, was man gewöhnlich unter dem 4. bis 10. Gebot des Dekalogs und unter allgemeinen ethischen Überlegungen subsumiert. So wären z. B. biblische Sozialkategorien und ihre theologische Relevanz für das Gemeindeleben und für das mitmenschlich-christliche Verhalten von eminenter Bedeutung.

Ein Lexikon bringt es mit sich, daß nicht alle Artikel den gleichen strukturellen Tenor aufweisen. Bald überwiegt der praktisch-pastorale Akzent (vgl. die Art. Familie 9—20; Freizeit 105—110; Gesundheit 373—378), bald steht der abstrakt-theoretische Gesichtspunkt im

Vordergrund (vgl. Fortschritt 51—54) oder der Ausgleich zwischen theologischer Grundlegung und pastoraler Applikation (vgl. Friede 110—118; Gehorsam 196—205; Gerechtigkeit 261—275; Geschlechtlichkeit 332—342; Gesetz 349—368; Hoffnung 725—735; Kirche und Welt 1336—1357) oder schließlich ein rein empirisch wissenschaftlicher Gesichtspunkt (vgl. Geschäftsmoral 285—291; Industrialismus 819—824; Kollektivismus 1377—1379; Kolonialismus 1379—1385; Kommunikationsmittel 1385—1396; Kommunismus 1396—1404).

Die Heterogenität der Autoren wirkt sich natürlich auch in der Diktion aus, welche vom einfachen, allgemein verständlichen, definitorisch übersichtlichen (vgl. Gemeinwohl 232—237; griechische Vätertheologie 534—542; Hermeneutik 676—684; Humanismus 761—769; Ideologie 795—801; Individualismus 810—813) bis zum komplizierten, existentialphilosophisch durchwirkten und — zum Teil in der Sache begründeten — abstrakten (vgl. Gemeinschaft 224—227; Geschichte, Geschlechtlichkeit 290—304; Gesellschaft 342—348; das Gute 542—548; Kerygma 1117—1123) Stil reicht.

Von den spekulativen Höhenwanderungen mancher (gerade dogmatischer) Artikel wird nicht immer ein direkter Weg zur Praxis gewiesen. Einem Lexikon für die Praxis käme eine — sowohl stilistisch als auch wissenschaftsintensiv — mehr mittlere Lage zugute, zumal andere Lexika (dazu noch desselben Verlages) theoretische Darlegung schon geeignet bieten.

Sacramentum Mundi beleuchtet einen weiten Horizont und bewegt sich auf hohem Niveau. Ein Beweis, wie umfassend und anspruchsvoll moderne Pastoration gesehen wird. Das Stichwort Futurologie, deren theologisches Gewicht allerdings erst noch auszuloten wäre, hätte Berücksichtigung verdient.

L. Berg, Mainz

Vogt, Hermann Josef: *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*. Bonn, Peter Hanstein-Verlag 1968. 307 S. (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 20) 48,— DM.

V. erörtert zunächst die Abfassungszeit einiger Schriften des Novatian und stellt dann den Ursprung der römischen Kirchenspaltung des Jahres 251 dar, anders als d'Alès und Quasten. Der Hauptteil der Untersuchung gilt dem Kirchenbegriff des Schismatikers, den nicht Rigorismus in der Bußpraxis, sondern eine puritanische Auffassung der Heiligkeit der Kirche, die keine Sünder in ihren Reihen ertragen kann, kennzeichnet. Novatians Sicht der Kirche wird von V. in einleuchtender Weise mit dessen Meinungen über die Erbsünde und die Wiedergewinnung des Hellen (von V. als „Erlösung“ bezeichnet) verbunden. Novatian ist weithin von der Stoa abhängig. Die Kirche ist ihm nicht die Mutter. Entsprechend seinem Puritanismus denkt Novatian von unsern Sakramenten und der Zugehörigkeit zur Kirche. Auch die Sonderpraxis bei der Taufe, Firmung und Buße werden von da aus verständlich. V. geht sodann ausgiebig auf die weitere Geschichte der novatianischen Sonderkirchen im Westen und Osten des römischen Reiches ein; der Novatianismus wurde literarisch bekämpft und durch staatliche Maßnahmen teils gefördert, teils unterdrückt. Eine stattliche Zahl von Zeugnissen hat V. darüber befragt. Den Ansichten vieler Fachgelehrten stellt V. seine eigenen deutlich entgegen. (Bei der Literatur vermißt man Maaßen und Stüber's Patrologie. Poschmanns Verdienste (Poenitentia secunda) hätten mehr hervorgehoben werden können. Wintersig wird nicht mit seinem ursprünglichen Namen genannt. Baronius und Duchesne werden aus zweiter Hand zitiert. Die Anwesenheit von 318 Bischöfen in Nikäa 325 wird von V. festgehalten.) Einige störende Unklarheiten und stilistische Unebenheiten werden durch das eindringende Verständnis vieler Quellen mehr als wettgemacht.

I. Backes, Trier

Die Interpretation des Dogmas: hrsg. von Piet Schoonenberg. Aus dem Niederländischen übertragen von H. A. Mertens. Düsseldorf: Patmos, 1969, Pb. 180 S. 12,80 DM.

Der Akzent dieser „Gemeinschaftsarbeit“ (11) liegt im ganzen darauf: Wie alles menschliche Reden, sind auch die Glaubensverkündigung und Lehre der Kirche ein fortgesetztes Interpretieren. Auch jedes Dogma bedarf immer wieder von neuem der Interpretation, die mit einem „Brückenschlag von jener Situation, in der das Dogma entstanden ist, zu unserer Situation“ (62) zu vergleichen ist. Der Nijmwegener Prof. P. Schoonenberg SJ behandelt in neun Thesen „die Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas“ (58—110). Seine Aufführungen werden beiderseits von Beiträgen je eines flämischen und eines holländischen Kollegen flankiert.

J. P. de Rudder führt (13–36) in die Grundzüge der modernen Sprachanalyse ein. Er unterscheidet u. a. „Information, Kommunikation und persönliche Äußerung“ als „drei spezifische Funktionen“, die „in jedem Sprechenden ineinander verwoben sind“ (15) sowie (mit L. Wittgenstein) „unsagbar viele Sprachspiele“ (Horizonte oder Situationen) (18), deren Berücksichtigung er auch für das Verständnis des Kerygma, der Didaché und des Dogmas fordert. — E. van Iersel (37–57) reflektiert als ein Bibelexeget über die Dogmeninterpretation. Nach ihm ist auch bei dieser die Schrift „das eigentliche Interpretandum“ und jeweils neu zu Interpretierende (44). Weit leichter als bei der Schrift ist es bei der Dogmeninterpretation, die einzelnen Aussagen „in die richtige historische Perspektive“ zu bringen (49). Weil bei religiösen Texten „das Ich nicht das wichtigste Thema“ ist, sieht I. (gegen Bultmann) nicht im „Selbstverständnis“, sondern im Verständnis der ausgesagten Wirklichkeit die eigentliche Aufgabe der Interpretation. Textinterpretation besagt darum „Interpretation in zweiter Potenz, nämlich Interpretation von Wirklichkeitsinterpretation“ (53 f.). Um so überraschter liest man auf den beiden letzten Seiten (56 f.), daß bei den Glaubensaussagen der Konzilien, „angefangen beim Konzil von Nizäa (!), „der Zusammenhang mit der Wirklichkeit bei weitem weniger leicht zu sehen“ sei als bei Erzählungen der Schrift. Am klarsten sei dieser Zusammenhang „bei Aussagen, die unmittelbar das menschliche Handeln, die Strukturen der Gemeinschaft o. ä. betreffen“. Damit fällt I. also doch in eine Anthropozentrik zurück, die die Wirklichkeit Gottes zumindest an den Rand rückt, indem sie den Dogmen „gegenüber der Wirklichkeit“ nur „eine sehr indirekte Funktion“ und „den dogmatischen Aussagen in der gläubigen Interpretation der (welcher?) Wirklichkeit keine unmittelbare Aufgabe zuerkennt“. Bei einem solchen Dualismus von Dogma und Wirklichkeit sinkt die Bedeutung der Dogmen zu einer (nominalistischen oder allenfalls konzeptualistischen) „Grammatik“ herab, die „den Sprachgebrauch“ regelt (57).

Sch. äußert sich weit differenzierter. Er erklärt grundlegend: Der Interpret „soll zwar kein festes Vorurteil mitbringen, aber ein Vorverständnis kann und darf ihm nicht verwehrt werden“ (64). „Die erste Aufgabe des Interpretieren ist, das Eigene des Textes zu finden“ (65 ff.). Seine 4. These (69 ff.) begründet einen „relativen Unterschied zwischen dem, was ein dogmatischer Satz sagt, und den Mitteln oder der Form, in denen die Aussage gemacht wird“. Die beiden folgenden Leitsätze übernehmen aus dem Dekret De oecumenismo (n. 12) vom II. Vatikanum das Motiv einer Rangordnung der Wahrheiten. Bei dessen Anwendung auf die beiden letzten marianischen und auf die ekklesiologischen Dogmen, sowie auf „die über die Moral“, wird nicht nur von der Notwendigkeit der Übersetzung aller Dogmen, sondern auch „von einer Revision der peripheren Dogmen“ (93) gesprochen. — Was Sch.s Thesen als solche angeht, so sind diese generell so formuliert, daß sie im Lichte des II. Vatikanums als unbedenklich erscheinen. Aber auch sie sind interpretationsbedürftig. Und gerade bei ihrer Konkretisierung flicht Sch. auch einiges ein, das auch zentrale oder fundamentale Inhalte des christlichen Glaubens in Frage zieht oder hinweginterpretiert. Das betrifft vor allem die „personale Präexistenz des Sohnes“ vor „Gottes Heilsgegenwart in Jesus Christus“ (72). Sch. setzt ein mit der Behauptung, daß diese „eine Voraussetzung und nicht eine eigentliche Lehre des Konzils“ von Nizäa sei (67). Doch wie immer man das Verhältnis von Voraussetzung und formeller Definition bestimmen mag, das Anathema, das das Konzil von Nikäa an das Symbolum knüpft (ES¹ 126), entzieht gerade seine Absicht, die ewige Präexistenz des Sohnes verbindlich zu lehren, jedem Zweifel. Die exakt-dogmengeschichtliche Untersuchung von W. C. H. Driessen (138–160) betrachtet es auch keineswegs als eine offene Frage, daß der Sohn nach dem Konzil von Nikäa ebenso wie der Vater zur Wirklichkeit Gottes gehört (141 f., 146). Sch. dagegen setzt auch allen späteren Lehraussagen der Kirche zum Trotz „hinter die personale Präexistenz des Logos ein Fragezeichen“ (103). Doch welche Aussage gilt dann überhaupt noch? Sch. selbst sieht sich der Frage gegenüber, mit welchem Recht er sich da noch der totalen Ausklammerung Gottes widersetze. Die zwei „Faustregeln“, mit denen er darauf antwortet (102 f.), können weder von der Konsequenz noch von der Berechtigung einer (christlichen) Dogmen-Hermeneutik überzeugen, die so leicht Kerngehalte der Lehre von Nikäa (sowie des NT, schon z. B. von der vorpaulinischen Homologie Phil. 2,6 an) nicht nur interpretiert, sondern als (nur) vorausgesetzt eliminiert, das Bekenntnis zu Gott aber stehen läßt, obwohl doch gerade dieses — wegen seiner Nähe zur „theologia naturalis“ (104) — weit eher als das Bekenntnis der Kirche zu Vater, Sohn und Hl. Geist als „Voraussetzung und nicht eigentliche Glaubenslehre“ und darum dogmatisch unverbindlich erklärt werden könnte.

P. Franssen schließt seine theologiegeschichtliche wohlinformierten und methodisch sauberen „Bemerkungen zu den theologischen Qualifikationen“ (111–137) treffend so: „Unsere

Zeit stellt uns vor schwere Prüfungen. Die Gedankenverwirrungen, der ungestüme Drang nach Abbruch, mit sehr wenig Blick für das, was wir dafür an die Stelle setzen können, machen sie zu einer anstrengenden Zeit. Aber sie ist auch eine Zeit voller Möglichkeiten, wo die neuentdeckte Hoffnung und zu neuer Arbeit ruft.“ R. Haubst

Schmidt, Margot: Richard von St. Viktor: Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes Neue Folge 8. München-Paderborn-Wien: Schöningh, 1969. 76 S. Kart. 8,80 DM.

Den zugrunde gelegten Text aus dem Abdruck in Migne PL hat S. nach der 1955 von G. Du-meige besorgten Ausgabe verbessert. Die Übersetzung ist sehr gut lesbar, hätte aber an nicht wenigen Stellen genauer sein können; die verschiedene Wiedergabe von pro voto fällt auf; memoria ist bei Augustinus und den von seiner Anthropologie abhängigen Autoren des Mittelalters mehr als Gedächtnis. Dankbar ist man für neue Hinweise auf die Bibel und auf andere Schriften Richards. Folgen diese geistreich beschriebenen Stufen in der Erfahrung so aufeinander? I. Backes, Trier

Moltmann, Jürgen: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze. München: Kaiser-Verlag und Mainz: Grünewald-Verlag. 1968. 296 S., Kart. 18,— DM. Lw. 25,— DM.

Moltmann — durch 'Theologie der Hoffnung' bekannt geworden — bereitet hier eine Kehre der Theologie vor, streitet für deren futuristische Wende.

Ein Großteil der in vorliegender Publikation zusammengefaßten Beiträge kreist um das Thema eschatologischer d. h. zukunftsorientierter Akzentuierung und sozialeffizienter Ausrichtung der christlichen Theologie. Es geht dem Autor darum, den Protestcharakter der biblischen Botschaft (137) herauszustellen und eine politische Hermeneutik zu entwickeln, welche „die Veränderung der Bedingungen der Gegenwart“ (139) leisten könnte (vgl. 141); denn die Christen sind beauftragt, „mit dem Evangelium . . . Gottes Recht und Freiheit in die Welt der Bedrückung zu bringen“ (144; vgl. 195, 197). „Die soziale Revolution ungerechter Verhältnisse ist die immanente Kehrseite der transzendenten Auferstehungshoffnung“ (143).

Zur Freilegung solcher Tendenzen bedarf es vorweg der Wiederentdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen, die lange durch eine Ordnungstheologie verdeckt (160) und durch Naturrechtsdenken (165) überlagert gewesen sei. Über die Geschichtlichkeit werde der Weg frei zur Hoffnung (171; vgl. 237, 246), in deren Horizont ethische Entscheidungen letztlich zu sehen seien (170; vgl. bes. 183f). Die Hoffenden „bleiben resistent, denn für sie ist solange nichts ‚sehr gut‘ zu nennen, wie nicht ‚alles neu‘ geworden ist“ (185). Solche Konzeption sei tiefst theologisch gegründet; denn „Gott ist . . . der ‚Ganz-Ändernde‘“ (193), ein „Gott des Exodus“ (ebda). Die Christenheit hat ihre Mitte in der Zukunft (227), ist doch die Gemeinde „Funktion des Eschaton“ (226).

Einem solchen Denken stellt sich das Thema „Hoffnung und Planung“ (251–266) von selbst, die beide ihren Grund im Leiden am Ungenügen der Gegenwart haben (251; vgl. 267). „Nur wenn sich die christliche Hoffnung auf ihren eigenen und einzigartigen Grund — den Gott der Verheißung, den Gott des Exodus im Alten und den Gott der Auferstehung im Neuen Testament — besinnt, kann sie zu einem kritischen und aktiven Partner der heutigen Planungsmentalität und der Modelle der Welt von morgen werden“ (256).

Das theologische Konzept Moltmanns kommt hier nur partiell und punktuell zur Darstellung. Der Rezensent griff schon bei der Auswahl der Zitate lediglich jene Thematik heraus, die das Zentrum der Ideen Moltmanns ausmachen dürfte. Religionsphilosophische Reflexionen und geschichtsphilosophische Perspektiven (Hegel, Marx, Bloch) werden in eine 'Theologie der Hoffnung' integriert, nachdem das Futurum (theologisch: Eschaton) als der christliche Ausblick gekennzeichnet worden ist, allerdings sofern dieses Zukünftige, „das Ende schon da ist“ (243). Von größtem Gewicht erscheinen die Zusammenhänge zwischen dem Theologium der göttlichen Vorsehung und dem Socio-Technologium der Planung (vgl. 256). Diese Verbindungen weiter zu verfolgen, wäre eine faszinierende Aufgabe, deren Erledigung einen unschätzbaren Beitrag zur ideengeschichtlichen Position unserer Zeit der Prognosen und cybernetischen Manipulationsmechanismen leistete.

Das von Moltmann intendierte Spectrum ist so breit und vielschichtig, daß jedes Kapitel eine eigene, ausführliche Rezension verdiente. Der Verfasser wirft mit imposanter theologischer Potenz einen ganzen Komplex von höchst diffizilen Problemen auf. Er hat dargetan, was er treffend formuliert: Theologie „muß alle Sinne wecken für den kommenden Morgen“ (267).

M. Rock, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

-
- Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte, Bd. 21. Herausgegeben von A. Kloos, F. Pauly und A. Ph. Brück. Speyer — 1969. 332 S. Brosch. 27,— DM.
- Blake, Eugen Carson: Die nächsten Schritte zu einer Kirche. Mit einem Vorwort von Klaus von Bismarck. Herder-Taschenbuch 355. — Freiburg — Basel — Wien — 1969. 176 S. 7,90 DM.
- Communicaciones: Pontificia Commission codici juris canonici recognoscendo. Nr. 2. Dez. 1969, 122 S. Roma.
- Cullmann, Oscar, u. Karrer, Otto: Das moderne Menschenbild und das Evangelium. Mit Beiträgen von Auer, Alfons, Binder, Wolfgang, Dilger, Franz, Sonderegger, Hugo, Wildbolz, Eduard. — Reihe „Einheit in Christus“ Bd. 4. Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger-Verlag. — 1969. 121 S. Kart. 9,80 DM.
- Darms, Gion: Die Heiligen, ihre Verehrung und Anrufung. — Stein am Rhein: Christiana-Verlag. — 1969. 51 S. Pb. 6,80 DM.
- David, Jakob, u. Schmalz, Franz: Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation. — Aschaffenburg: Paul Patloch-Verlag. — 1969. 373 S. Kart. 20,— DM.
- Döring, Heinrich: Kirchen unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Eine phänomenologisch-theologische Betrachtung. — München — Paderborn — Wien: Verl. Ferdinand Schöningh. — 1969. 592 S. Kart. 58,— DM.
- Feiner, Johannes, und Löhner, Magnus: Mysterium Salutis. — Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. III/2. — Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger-Verlag. — 1969. 668 S. Geb. 42,— DM.
- Grom, Bernhard: Botschaft oder Erfahrung? Unterweisen und Verkünden 8. Hrg. v. Stachel, Günter, und Tilmann, Klemens. — Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger Verlag. — 1969. 157 S. Kart. o. Pr.
- Hasenfuß, Josef: Kirche und Religion. München — Paderborn — Wien: Verl. Ferdinand Schöningh. — 1969. 82 S. Brosch. 5,80 DM.
- Hasenhüttl: Gotthold: Charisma — Ordnungsprinzip der Kirche. Bd. V der Reihe „Ökumenische Forschungen“. Herausgegeben v. Küng, Hans, und Ratzinger, Josef. Freiburg — Basel — Wien. — 1969. 364 S. Leinen 39,80 DM.
- Huber, Georges: Mein Engel wird vor dir herziehen. — Stein am Rhein: Christiana-Verlag. — 1969. 231 S. Paperback 8,80 DM.
- Kupper, Alfons: Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933; Matthias-Grünwald-Verlag Mainz. — 1969. 537 S. Geb. 88,— DM.
- (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A, Bd. 2).
- Lay, Rupert: Das Leben, Wesen und Werden. Der Christ in der Welt. — Eine Enzyklopädie. — Die Welt, in der wir leben, II. Reihe Bd. 4. Aschaffenburg: Paul Patloch-Verl. — 1969. 156 S. Pb. 5,50 DM.
- Lescrauwaet, J. F.: Die Einheit der Ökumene. Der Christ in der Welt. — Eine Enzyklopädie. — Perspektiven nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. XII. Reihe, Bau und Gefüge der Kirche. Bd. 14. — Aschaffenburg: Paul Patloch-Verl. — 1969. 153 S. Pb. 5,50 DM.
- May, Georg: Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. — München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. — 1969. 124 S. Kart. 12,80 DM.
- Meyer, Hans Bernhard: Aus dem Wasser und dem Heiligen Geist. — Der Christ in der Welt. — Eine Enzyklopädie. — VII. Reihe. Die Zeichen des Heils. Bd. 3 a/b. — Aschaffenburg: Paul Patloch-Verl. — 1969. 190 S. Pb. 9,— DM.
- Pastoralinstitut der niederländischen Kirchenprovinz: Holland, die riskante Kirche. Ein Modell. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1969. 118 S. Kart. 2,90 DM.
- Post, Werner: Kritik der Religion bei Karl Marx. — München: Kösel-Verlag. 1968. 327 S. Geb. o. Pr.
- Praktisches Bibellexikon unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen. Herausgegeben von Anton Grabner-Haider. Mit acht mehrfarbigen Karten und 1276 Spalten und acht Kartenseiten (= 704 S.). Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1969. Gebunden in Efa 11, 36,— DM.

- Rahner, Karl, antwortet Simons, Eberhard: Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil. (Das theologische Interview, Bd. I.) — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1969. 61 S. Kart. 4,80 DM.
- Rauscher, Anton: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Abhandlungen zur Sozialethik. Bd. 2. — München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. — 1969. 313 S. Kart. 32,— DM.
- Reinisch, Leonhard, Herausgeber: Grenzen der Erkenntnis. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1969. 144 S. 2,90 DM.
- Rendtorff, Trutz: Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung. — Hamburg: Furche-Verlag. 1969. 98 S. Kart. 2,80 DM.
- Rosenberg, Alfons: Das Experiment Christentum. Umriss einer künftigen Christenheit. — München: Verlag J. Pfeiffer. 1969. 202 S. Kart. o. Pr.
- Roos, Lothar: Demokratie als Lebensform. Abhandlungen zur Sozialethik. Bd. I. Herausgegeben von Weber, Wilhelm, und Rauscher, Anton. München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. — 1969. 390 S. Brosch. 29,60 DM.
- Schierse, Franz-Josef, antwortet Dautzenberg, Gerhard: Was hat die Kirche mit Jesus zu tun? (Das theologische Interview, Bd. 2.) — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1969. 91 S. Kart. 4,80 DM.
- Schilling, Klaus: Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis. — München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. — 1969. 171 S. Brosch. 18,— DM.
- Schmidt, Heinz-G.: Zum Gottesdienst von morgen. — München: Verlag J. Pfeiffer. 1969. 270 S. Kart. o. Pr.
- Schmöger, P. K. H.: Anna Katharina Emmerich, Die Geheimnisse des Alten Bundes. Aus den Tagebüchern des Clemens Brentano. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. — 1969. 161 S. Geb. 9,80 DM.
- Schneider, Gerhard: Botschaft der Bergpredigt. — Der Christ in der Welt. — Eine Enzyklopädie. VI. Reihe. Das Buch der Bücher. Bd. 8a. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. — 1969. 123 S. Pb. 5,50 DM.
- Schoof, Mark: Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge, Wege, Strukturen. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1969. 344 S. Leinen mit Schutzumschlag. 27,80 DM.
- Schrader, Franz: Die Visitationen der katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die evangelischen Landesherren 1561—1651. — Münster: Aschendorf. 1969. 156 S. Kart. 28,— DM.
- Schreiber, Johannes: Die Markusp passion. Wege zur Erforschung der Leidensgeschichte Jesu. — Hamburg: Furche-Verlag. 1969. 72 S. Kart. 9,80 DM.
- Schreiner, Josef, unter Mitwirkung von Dautzenberg, Gerhard: Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. — Würzburg: Echter-Verlag. 1969. 410 S. Leinen. 29,— DM.
- Schreuder, Osmund, antwortet Simons, Eberhard: Revolution in der Kirche? Kritik der kirchlichen Amtsstruktur. (Das theologische Interview, Bd. 3.) — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1969. 96 S. Kart. 4,80 DM.
- Schuler, Bertram: Pflanze, Tier, Mensch. Wesensart und Wesensunterschiede. — München — Paderborn — Wien: Verl. Ferdinand Schöningh. — 1969. 387 S. Brosch. 28,— DM.
- Siegmund, Georg: Die Natur der menschlichen Sexualität. — Köln: Verlag Wort und Werk. 1969. 119 S. Kart. 4,80 DM.
- Simma, Maria: Meine Erlebnisse mit den Armen Seelen. Stein am Rhein: Christiana-Verlag. — 1969. 111 S. Pb. 6,80 DM.
- Stachel, Günter: Unterricht über Lebensfragen. Reihe Unterweisungen und Verkünden Bd. 7. Herausgegeben von Stachel, Günter, u. Tilmann, Clemens. — Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger-Verl. — 1969. 182 S. Kart. o. Pr.
- Stadelhofer, Manfred: Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum Baden 1878—1918. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. — 1969. 429 S. Geb. 78,— DM.
- (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe B, Band 3.)
- Stüttgen, J. A.: Kirche und Staat. Der Christ in der Welt. — Eine Enzyklopädie. — XIII. Reihe. Christentum und Kultur. 6. Bd. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. — 1969. 145 S. Kart. 9,— DM.
- Süss, Théobald: Luther. — Paris: Presses Universitaires de France. 1969. 123 S. Kart. o. Pr.
- Thils, Gustave: Recherches et Synthèses de Sciences Religieuses, section de dogme. L'Infallibilité Pontificale, source — condition — limites. — Gembloux: Editions J. Duculot. — 1969. 265 S. Kart. 350,— Fr.
- Troebst, Christian: Lebensführung im Berufskampf. — Hamburg: Furche-Verlag. 1969. 96 S. Kart. 3,80 DM.

NEUERSCHEINUNGEN

Kongregation für den Gottesdienst

Die Leseordnung für die Meßfeier

Herausgegeben und übersetzt von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich

Band I enthält das Dekret vom 25. 5. 1969 und die Einführung in lateinisch-deutscher Fassung; Band II und III bringen nur die Übersetzung. Zum Inhalt jedes Bandes gehören die Tabellen: Zeittafel für die Leseordnung — Die zweite Lesung an den Sonntagen im Jahreskreis — Die erste Lesung an den Wochentagen im Jahreskreis sowie das Verzeichnis der Antwortpsalmen. Jeder Band kart., 8°.

Band I: Lesungen der Sonn- und Festtage mit Verzeichnis der Lesungen I, 196 Seiten, 12,— DM.

Band II: Lesungen der Wochentage mit Verzeichnis der Lesungen I, 226 Seiten, 16,— DM

Band III: Lesungen der Heiligenfeste, Votivmessen und Meßfeiern zu verschiedenen Anlässen mit Verzeichnis der Lesungen II, ca. 220 Seiten, ca. 16,— DM.

Ritenkongregation

Dokumente zum Römischen Meßbuch

Dekret vom 6. 4. 1969 — Apostolische Konstitution „Missale Romanum“ — Generalinstitution. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich. 195 Seiten 8°, kart., 14,— DM. (Nachkonziliare Dokumentation, Band 19.)

Ritenkongregation

Der Römische Kalender

Dekret vom 21. 3. 1969 — Motuproprio „Mysterii Paschalis“ — Allgemeine Richtlinien. Lateinisch-deutsch. Heiligen-Litaneien — Übergangsregelung bis zur Einführung des neuen Breviers und Meßbuches — Kommentar. Deutsch.

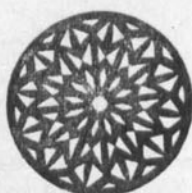
Herausgegeben von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich. 230 Seiten, 8°, kart. (Nachkonziliare Dokumentation, Band 20), 16,— DM.



PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Die Bibel und ihre Welt

Eine Enzyklopädie zur Heiligen Schrift

Bilder — Daten — Fakten,
2 Bände.

Herausgegeben von C. Cornfeld
und J. Botterweck.

Subskr.-Preis 140,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 30

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

SPEE-VERLAG TRIER

HEINRICH BECK

Philosophie der Technik

Perspektiven zu Technik — Mensch-
heit — Zukunft. 226 Seiten, Leinen
DM 19,80.

Die Einflüsse der Technik auf das
Lebens- und Weltverständnis des
Menschen der Gegenwart werden
systematisch und mit kritischer
Distanz untersucht. Negative und
positive Auswirkungen auf das
menschliche Dasein werden vom
Verfasser, der seine Materie sou-
verän beherrscht, in allen Verästel-
ungen offengelegt. Im Erkennen, Er-
greifen und Realisieren ihrer posi-
tiven Möglichkeiten sieht Beck die
einzige Chance, daß der Mensch
Herr der von ihm geschaffenen Tech-
nik und nicht ihr Sklave wird.

Durch jede Buchhandlung.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Wilhelm Pesch, Mainz
Priestertum und Neues Testament

Klaus Kremer, Trier
Vertikalismus/Horizontalismus
in der Gottesfrage

Henry Fischer, Hamburg
Charismen und Dienste in der Gemeinde

Besprechungen:
Sozialethik — Moraltheologie

Heft 2
März/April 1970
79. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier



Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Hefen (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Beilagenhinweis: Den dieser Folge beigelegten Prospekt des **Paulinus-Verlages** empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem Bdi oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Priestertum und Neues Testament¹

Von Prof. Dr. Wilhelm P e s c h, Mainz

I. Das Problem

Die Diskussion um die biblischen Grundlagen des priesterlichen Amtes und des Weihepriestertums in den christlichen Kirchen ist in letzter Zeit immer heißer geworden². Diese Diskussion bewegt den Ökumenischen Rat mit seinen Gliedkirchen³, sie bewegt auch die Katholische Kirche. R. Schnackenburg hat die Priester geradezu als „Stiefkinder des Konzils“ bezeichnet, weil sich das Zweite Vatikanische Konzil mit ihnen und mit der neutestamentlichen Begründung ihres Amtes kaum beschäftigt habe⁴. Er hätte allerdings stärker betonten sollen, daß dies nicht aus Zurückhaltung geschah, auch nicht deshalb, weil das Konzil mit den Fragen um Bischöfe und Laien ausgelastet war, sondern aus Ratlosigkeit und theologischer Unsicherheit. Denn auch im besten Priestertext des Konzils, im Dekret über Dienst und Leben der Priester, wird der Priester der Kirche noch durchweg von den Getauften isoliert, er wird vom Sacerdotal-Kultischen, von Ordination, Konsekration und Absolution her betrachtet. Fr. Wulf schreibt in seinem anerkannten Konzilskommentar: „Die Rückführung des gemeinsamen und des besonderen Priestertums auf ihren tieferen theologischen Einheitsgrund scheint nicht ganz gelungen ... Es wird nicht genügend deutlich, daß das grundlegende Priestertum das der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen in Christus ist und darum das besondere Priestertum seinem Wesen nach aus dem Geheimnis der

¹ Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den ich am 10. Mai 1969 auf einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin hielt. Der Vortragstext wurde ergänzt und aktualisiert: die Literaturhinweise in den Anmerkungen sollen wenigstens die wichtigsten Autoren nennen, denen ich mich dankbar verpflichtet weiß. Die Form des Vortrags, der keine Vollständigkeit und keine Systematik anstrebte, wird im folgenden weithin beibehalten.

² Vgl. zum folgenden: W. P e s c h, Zu Texten des Neuen Testamentes über das Priestertum der Getauften, in: Verborum Veritas (Festschrift für Gustav Stählin) Wuppertal 1970, 303—315 (mit vielen Literaturhinweisen).

³ So erschien z. B. im Auftrage der Kommission für Laienfragen des Ökumenischen Rates: A. M. Ritter - G. Leich, Wer ist die Kirche? Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und heute, Göttingen 1968.

⁴ R. Schnackenburg, Stiefkinder des Konzils, Neutestamentliche Begründung des Weihepriestertums, in: Publik Jg. 2, Nr. 15 (11. April 1969) 25. Vgl. auch den Kommentar von A. Grillmeier: „Das Konzil umging die geschichtlichen Fragen, ... der Konzilstext mußte die genaueren Fragen um die historische Entstehung des Priesteramtes ... offenlassen“ (Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare I, Freiburg 1966, 248).

priesterlichen Kirche herauswächst.“⁵ Wir werden später sehen, daß selbst in diesem bemerkenswerten Satz Wulfs das Urteil noch bestimmt wird von Voraussetzungen, deren Gültigkeit bestritten werden kann, daß die Problematik noch tiefer, die theologische Ratlosigkeit noch größer ist, als es dieser Satz ahnen läßt.

Darstellungen über das christliche Priestertum und seine neutestamentliche Begründung gehen nicht selten in die Irre, indem sie spätere Entwicklungen mit Selbstverständlichkeit in die frühere Zeit hineinprojizieren. Dann wird zum Beispiel der Wiederholungsbefehl Jesu beim letzten Abendmahl zur Priesterweihe der Apostel, oder es wird der korinthischen Gemeinde mit einem *argumentum e silentio* ein Priester als Leiter des Herrenmahls zugesprochen. Der Exeget kann die Texte aber nur das sagen lassen, was sie tatsächlich enthalten. Er muß auf jede voreilige Systematisierung verzichten. Die Harmonisierungstendenz geht manchmal so weit, daß man mit der paulinischen Lehre über den Apostolat die über die Aufgaben und Ämter in den Pastoralbriefen verbindet und sich dann sogar herausnimmt, ein Buch mit dem Titel „Der Priester wie Paulus ihn sieht“ zu veröffentlichen⁶. Dagegen gilt: Es gibt keine klare Lehre der paulinischen Schriften und schon gar nicht des gesamten Neuen Testaments über das Priestertum und über die Grundelemente des Amtes in einer christlichen Kirche. Es gibt nur gelegentliche und miteinander nicht immer leicht in Einklang zu bringende, ja sich manchmal widersprechende Bemerkungen einzelner Theologen in einzelnen Schriften für einzelne Gemeinden. Die Besonderheiten und die jeweiligen Voraussetzungen dieser Einzeltexte müssen voneinander unterschieden werden.

Leider wird das Problem durch das neue Schreiben der deutschen Bischöfe über die biblisch-dogmatischen Grundlagen des priesterlichen Amtes nicht gelöst, wahrscheinlich wird es dadurch nur komplizierter für alle, die in diesem Schreiben die Stimme des kirchlichen Lehramtes hören⁷. Zunächst ist allerdings zu betonen, daß in diesem Schreiben einiges vorbildlich gesehen und durchgeführt wurde. Erstens wird die kritische

⁵ Fr. Wulf, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare III, Freiburg 1968, 152. Vgl. den Konzilssatz: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes oder auch hierarchische Priestertum unterscheiden sich... dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ (Dogm. Konstitution über die Kirche, Art. 10).

⁶ So heißt die sehr verspätete und ganz überflüssige Übersetzung (Luzern/München 1964) von: C. Spicq, *Spirituale Sacerdotale d'après S. Paul* (Lectio Divina 4), Paris 1949.

⁷ Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung. Sonderdruck (Paulinus-Verlag, Trier) 1969. Vgl. dazu: H. Volk, Der Priester und sein Dienst. Zum Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt, in: Publik Jg. 3, Nr. 1 (2. Jan. 1970) 23–24.

Funktion des Neuen Testaments nachdrücklich betont: „Nicht jede zeitbedingte oder jede mögliche Veränderung ist berechtigt, und nicht jede Entwicklung bedeutet einen Schritt voran... Stets sind wir aufgerufen, in der geschichtlich variablen Gestalt durch Besinnung auf den Ursprung diesen selbst erneut deutlich zu machen.“⁸ Zweitens wird in diesem Schreiben der neutestamentliche Sachverhalt nicht durch Eintragung späterer Entwicklungen und Systematisierungen verfälscht. Wir lesen: „Im Neuen Testament ist nicht ausdrücklich gesagt, daß die Amtsträger auch für kultisch-sacerdotale Aufgaben bestellt sind.“⁹ „Als Liturge seiner Gemeinden tritt Paulus noch nicht in der Weise hervor, wie wir es erwarten... Auch für die höchste Form kultisch-liturgischer Betätigung, die Feier der Eucharistie, haben wir kein Zeugnis von Paulus selbst, daß er den Vorsitz übernahm, wenn er in einer Gemeinde anwesend war.“¹⁰ Daß die Vorsteher der Gemeinden der Eucharistie vorstanden, „läßt sich für das Neue Testament noch nicht belegen“¹¹. „Ein Zusammenhang des Presbyter- und Episkopenamtes mit der Leitung der Eucharistiefeier läßt sich aus dem Neuen Testament nicht nachweisen.“¹² Das sind nur einige Beispiele für die unvoreingenommene Exegese dieses Schreibens. Drittens entdecken wir darin, wenn auch in etwas unterkühlter Redeweise, die Prinzipien jeder theologischen Hermeneutik, die für die bisherigen dogmatischen Formulierungen zum Amts- und Weihepriestertum von größter Bedeutung sind. Voran geht der Themasatz: „Die Kirche steht nicht unwiderruflich zu allen einzelnen Wandlungen in ihrer Geschichte.“¹³ Es folgen die Grundsätze: a) Einzelne dogmatische Aussagen sind im weiteren Kontext der umfassenden Geschichte des Glaubens zu lesen. Sie dürfen nicht als eine isolierte, abgeschlossene Systemgestalt verstanden werden, die das geschichtliche Mitbestimmtsein ihrer eigenen Aussagen verbirgt. b) Die einzelnen dogmatischen Entscheidungen müssen in ihrer ganz bestimmten Sinnspitze und Aussagerichtung aufgenommen, dann durch den Rückbezug auf Schrift und lebendige Überlieferung in den größeren Zusammenhang des kirchlichen Glaubens und Lebens gestellt und somit wieder eingeschränkt werden. c) Diese Verfahrensweise muß besonders bei Dogmen in Anwendung kommen, die in einer bestimmten, vielleicht sogar polemischen Situation entstanden sind und selbst nach weiterer Ergänzung verlangen¹⁴.

⁸ Schreiben der deutschen Bischöfe 8.

⁹ Ebd. 22.

¹⁰ Ebd. 28.

¹¹ Ebd. 28.

¹² Ebd. 34.

¹³ Ebd. 39.

¹⁴ Ebd. 41.

Das Schreiben der deutschen Bischöfe hat aber eine zweite Seite: Die soeben skizzierten Grunderkenntnisse werden nämlich nicht konsequent auf den vorliegenden Tatbestand angewendet. So folgen auf fast jeden der zitierten Sätze Verteidigungen bestehender Einrichtungen und traditioneller Lehren. Dieser durchgehend apologetische Ton mit seinen Einschränkungen und mit der aller Apologetik eigenen Unsicherheit zerstört den Wohlklang. Das Schreiben bleibt durchweg blind gegenüber den gegenwärtigen und zukünftigen Entwicklungsmöglichkeiten in der Leitung christlicher Gemeinden. Es sagt zwar: „Auch ist sich die Kirche bewußt, daß der Heilige Geist in allen Epochen ihrer Geschichte gegenwärtig ist und wirkt“¹⁵, aber es zieht daraus nicht die Folgerung einer möglichen und optimistischen Zukunftsschau, sondern es will damit vergangene Wege der Entwicklung absichern und rechtfertigen.

Daraus ergibt sich die Frage des Neutestamentlers an die Autoren dieses Textes: Darf man die Möglichkeit einer tieferen Einsicht auf Grund des lebendigen Umganges mit dem Worte Gottes und auf Grund des Wirkens des Heiligen Geistes auf die Epoche der frühen Kirche oder auf die Vergangenheit beschränken? Gibt es nicht die große Chance christlicher Kirche in unserer Gegenwart, eine tiefere Einsicht zu gewinnen als alle Christen vor uns und sie erstmalig zu formulieren, sie vorbildlich zu leben und dann festzustellen, daß auch neue und noch nie praktizierte Einrichtungen und noch nie gehörte Lehren in der Offenbarung Jesu Christi bereitliegen? Das Selbstverständnis der Pilger-Kirche ist nie abgeschlossen; daher muß die Kirche auf Neues gefaßt sein. Gott liebt, das beweist die Kirchengeschichte, die unangemeldeten Überraschungen — auch im Verständnis der Offenbarung und in der Neueinrichtung noch ungewohnter Organisationsformen seiner Kirche. Allerdings zeigt sich nicht nur im Neuen Testament, etwa in den Auseinandersetzungen des Paulus mit der Urgemeinde und des Lukas mit der paulinischen Konzeption (von denen in dem bischöflichen Schreiben nichts zu finden ist), sondern auch in der Geschichte der christlichen Kirchen, daß ein neues Verständnis sich oft nur in erbitterten Kämpfen behaupten kann. Nur jene Entwicklungen konnten sich schließlich durchsetzen, die vor dem kritischen Auge des Neuen Testamentes standhielten. Das Neue Testament ist die kritische Instanz der Kirche. Es ist „für die Kirche das Dokument ihrer maßgebenden Urgeschichte. Deswegen muß die Kirche auf diese hören, um die Fundamente aufzuzeigen, auf denen sie gebaut ist, und um die Wesenszüge darzubieten, die für sie bis zur Wiederkunft Christi bestimmend bleiben“¹⁶. Diese „Fundamente“ muß der Theologe zu erkennen suchen, um zu zeigen, daß man auch andere als die bestehenden Gebäude darauf erbauen kann;

¹⁵ Ebd. 40.

¹⁶ Ebd. 7.

diese „Wesenszüge“ muß er erforschen, um allen Experimenten und Entwicklungen ihre Chance und ihre Grenze zu zeigen.

Kein einziger Apostel wird im Neuen Testament als Priester bezeichnet, von keinem Apostel spricht ein neutestamentlicher Text als von dem Leiter einer Herrenmahlfeier. Keinem Presbyter oder Episkopen wird eine besondere Vollmacht und Verantwortung für den Gemeindegottesdienst ausdrücklich zugesprochen. Niemals werden Taufe oder Sündenvergebung an ein Amt in der Gemeinde gebunden. Das Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt formuliert diese Tatsachen mit dankenswerter Offenheit und argumentiert schließlich in seinem neutestamentlichen Teil folgendermaßen: „Nach der Didache 13–15 (vgl. 10, 6) haben die Amtsträger, die für die Einheit der Gemeinden verantwortlich waren, statt der Propheten und Lehrer auch die Leitung der Eucharistiefeier übernommen. Schon der erste Clemensbrief (42–44) kennt eine von den Episkopen geleitete Gemeindeliturgie, in die zweifellos auch das Herrenmahl eingeschlossen ist. Etwa 100 n. Chr. ist geklärt, daß in manchen Regionen der Kirche die Amtsträger den Vorsitz in der Eucharistiefeier haben, wie auch Ignatius von Antiochien zeigt (vgl. Eph 5, 1 f.; Mgn 7, 1 f.; Smyrn 8, 1 f. u. a.) ... Erst allmählich kam es in der Kirche zum Bewußtsein, daß in der Feier der Eucharistie die stärkste Vergegenwärtigung von Jesu Botschaft und Tun liegt. Darum finden wir erst in der frühen Kirche klare Zeugnisse, daß die Feier der Eucharistie von der Gemeinde nur unter dem Vorsitz des Bischofs oder anderer mit ihm verbundener Amtsträger zu vollziehen ist.“¹⁷ Die Didache, der erste Clemensbrief und die Ignatiusbriefe sollten doch eigentlich nur im zweiten Teil dieses Schreibens über „das sich entfaltende Glaubensverständnis der Kirche“, aber noch nicht im ersten Teil über „die neutestamentlichen Grundlagen“ zitiert werden! H. Schlier zieht übrigens in seiner Vorarbeit für das bischöfliche Schreiben einen noch schärferen Schluß: „Es brauchte eine Weile, bis sich die Eucharistie als die innerste und objektivste Vergegenwärtigung des Opfers Christi und als das letzte Konstitutivum für die Oikodome der Ekklesia erwies. Aber die Reduzierung auf diese Vergegenwärtigung des priesterlichen Dienstes Christi ist nicht dem Gespräch mit dem NT entsprungen.“¹⁸

Priesterlich-sacerdotale Spezialaufgaben werden im Neuen Testament für keinen Gemeindeleiter bezeugt. Die neutestamentlichen Texte schließen, wie die Argumentation der deutschen Bischöfe durchaus überzeugend nachweist, die spätere Entwicklung zum Amtspriestertum nicht aus, sie fordert sie aber auch nicht als einzig mögliche.

¹⁷ Ebd. 34 f.

¹⁸ H. Schlier, Grundlelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament, in: Theologie und Philosophie 44 (1969) 176.

Der Exeget wird bei der Untersuchung seiner Texte niemals auf die historisch-kritische Methode verzichten können; sie ist sein Handwerkszeug, sein erster Schritt. Er wird aber auch den zweiten Schritt, den des Glaubensverständnisses, und das heißt des Lebens in der Kirche, nicht scheuen. Dieser Exeget will ja über kirchliche Texte kirchlich sprechen. Dies zu betonen, ist wichtig, weil sonst der Unterschied zwischen bischöflichen Aussagen und exegetischen Auslegungen vorschnell als Gegensatz zwischen kirchlichem Lehramt und voraussetzungsloser Wissenschaft gedeutet wird. Das Schreiben der deutschen Bischöfe, dessen Vorarbeiten und Gewährleute, dessen Schicksale und Kompromisse man kennt, wäre damit weit überfordert. Vielmehr stehen wir hier vor der Tatsache echter Vielfalt innerhalb der kirchlichen Verkündigung. Im Gespräch der verschiedenen kirchlichen Auffassungen, zu denen einerseits die der Bischöfe, andererseits die der Theologen, die den Bischöfen nicht in allem zustimmen, gehören, ergeben sich die Entwicklungsmöglichkeiten der Zukunft. Nicht nur „das kirchliche Lehramt“ im früheren Verständnis des Begriffs, sondern auch die vom Glauben erleuchtete Vernunft kann zu wichtigen und für die Erkenntnis der Offenbarung überaus fruchtbaren Einsichten kommen. Die Geschichtlichkeit der Kirche bedeutet, schreibt Bischof H. Volk aus Anlaß des Schreibens der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt, „daß in der Kirche etwas durchaus legitim sein kann, was nicht zu jeder Zeit möglich gewesen ist“¹⁹. Wir dürfen hier sicherlich verdeutlichen: In unserer Kirche kann etwas legitim werden, was bisher noch nicht möglich war, vorausgesetzt, „daß wir uns immer wieder auf die neutestamentlichen Grundlagen besinnen . . . Wir wollen diese Besinnung in der Bereitschaft anstellen, auch kritische, unser bisheriges Verständnis korrigierende Einsichten anzunehmen“²⁰.

II. Die priesterlich-sacerdotale Art des Amtes

Das Neue Testament kennt weder geweihte Personen, noch eigene Kultorte, weder Opferhandlungen noch heilige Zeiten der Christen. „Die apostolische Kirche vermeidet es geflissentlich und mit Bedacht, Sakralbegriffe für Orte, Zeiten, Riten, Sachen und Personen zu gebrauchen, die den Verdacht eines neuen Kultes neben dem vorfindlichen heidnischen und jüdischen aufkommen lassen könnten.“²¹ Dieser Tatbestand ist häufig beschrieben, wenn auch verschiedenartig erklärt worden. Wir können H. Schürmann zustimmen, der in dieser „Entsakralisierung“ keine

¹⁹ H. Volk, Der Priester und sein Dienst (o. Anm. 7) 23.

²⁰ Schreiben der deutschen Bischöfe 8.

²¹ H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“, in: Der Seelsorger 38 (1968) 45.

Polemik gegen das (später in der christlichen Kirche so bedeutsam gewordene) Natur-Religiöse und damit „Heilige“ sehen will; auch stehe sie nicht im Dienste einer ethischen oder religiösen Spiritualisierung oder eines „Weltlichkeits“-Ideals; vielmehr diene sie der Eschatologisierung (Die eschatologische Erfüllung alles Kultischen ist Wirklichkeit geworden), der Pneumatisierung (Statt die Institutionen sakral zu nennen, werden jetzt die Einbrüche, Wirkungen und Gaben des Geistes mit Sakralbegriffen bezeichnet) und der Christologisierung (Person und Heilswerk Jesu werden mit Hilfe von Sakralbegriffen gedeutet).²² Diese Voraussetzungen sind festzuhalten, wenn wir feststellen, daß das Neue Testament einzelne Menschen niemals Priester im kultisch-sacerdotalen Sinne nennt.

Paulus verwendet für sein eigenes Wirken gelegentlich priesterliche Attribute. So stellt er sich den Römern vor „als Liturge des Christus Jesus gegenüber den Völkern, der den priesterlichen Dienst am Evangelium Gottes tut, damit die Opfergabe der Völker wohlgefällig werde, geheiligt durch den Heiligen Geist“ (15, 16)²³. Der Verkündigungsdienst erscheint hier als eine Art Liturgie, als ein priesterliches Tun; diese Bilder aus dem Kult sind bei Paulus nicht ungewohnt; ist er es doch, der vom „Gesetz Christi“ spricht (Gal 6, 2), obwohl er das Gesetz bekämpft, von der Beschneidung des Herzens (Röm 2, 29; vgl. Kol 2, 11), obwohl er die Beschneidung abschaffte. „Die apostolische Verkündigung als eine Opfendarbringung der Völker!“ Das ist ein gewagtes, ein großartiges Bild! Das universale, eschatologische und christozentrische Geschehen in dem Totalinsatz des Apostels wird sichtbar. Paulus versteht sich dabei nicht als Priester, sondern im Gegenteil: er hebt alles Priesterliche auf, indem er es degradiert zur Bildsprache für sein „unpriesterliches Tun“. Auch sonst spricht der Apostel so von seinem Dienst (Röm 1, 9), von seinem Opfer: „Aber wenn ich auch als Trankopfer ausgegossen werde, freue ich mich, und ich freue mich mit euch allen über den Opfer- und Gottesdienst eures Glaubens“ (Phil 2, 17). Mit dem „Trankopfer“ des Paulus ist dessen eigenes Lebensopfer, mit dem „Opfer- und Gottesdienst eures Glaubens“ sind die Gebete, Anstrengungen und Opfer der Philipper gemeint. Paulus wird auch hier nicht als Priester der Gemeinde verstanden²⁴, sondern er nimmt in seiner wortgewaltigen Sprache Bilder aus dem priesterlichen Alltag auf. Christliche Realitäten leuchten auf, die in keine kultisch-sacerdotale Institution einbezogen sind.

Ein Doppelpes ist bei diesen paulinischen Stellen besonders wichtig: Einmal ist Paulus der einzige Apostel, von dem solche „priesterlichen“ Bilder

²² Ebd. 45–48.

²³ Vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen 1966, 364 f.

²⁴ Vgl. J. Gnllka, Der Philipperbrief, Freiburg 1968, 154 f.

überliefert sind, Paulus, den die Apostelgeschichte nicht als Apostel anerkennt! Und zum andern kennt dieser Paulus nichts von einer Priester-Christologie; es wäre also falsch, harmonisierend die viel spätere Reflexion des Hebräerbriefes der paulinischen Aussage vorzuordnen.²⁵

Bei den Priester- bzw. Hohepriester-Texten, die sich auf Jesus Christus beziehen, muß zuerst klar unterschieden werden die Theologie des Hebräerbriefes und die der anderen neutestamentlichen Schriften. In keiner Schrift außer dem Hebräerbrief wird Jesus Christus „Priester“ genannt. Die sonstigen Begriffe und Bezeichnungen aus der kultischen Ordnung, die gelegentlich benutzt werden, sind keine noch verborgenen Vorausdarstellungen späterer Priester-Christologie, sondern lediglich Zitate oder Bildaussagen²⁶. Es ist nicht korrekt, wenn wegen der Ausdrücke der Selbsthingabe (Mk 10, 45; 14, 24; Lk 22, 19) eine „priesterliche Eigenart“ des Wirkens Jesu oder seines Selbstverständnisses postuliert wird.²⁷

Im Hebräerbrief wird Jesus Christus oft „Hohepriester“ (2, 17; 3, 1; 4, 14; 7, 26) und „Priester“ (5, 6; 7 passim) genannt. In der jüdischen Literatur des ersten Jahrhunderts gibt es mehrere Parallelen zu dem Verfahren, das alte Priestertum als Vorausdarstellung für den erwarteten Messias oder die eschatologische Heilsperson zu beschreiben, beziehungsweise die Gestalt dieses Heilsbringers als Priester zu bezeichnen²⁸. Wir wissen also, daß der Verfasser des Hebräerbriefes in einer Auslegungstradition steht, wenngleich wir seine direkten Quellen bis heute nicht genau kennen, falls wir nicht annehmen wollen, daß er selbst erst die eigenartige Verbindung mehrerer alttestamentlicher Stellen und ihrer Interpretation mit der sich vielfach widersprechenden Schilderung und Deutung der alten Kulteinrichtungen gewagt hat. Das Besondere an der Schilderung des Hebräerbriefes ist die ausdrückliche und immer wiederholte Lehre von der Person und dem Werk, von der Bedeutung und der Macht Jesu.

Der Versuch, die Priester-Christologie auch bei anderen christlichen Verkündern und Schriftstellern vor dem Hebräerbrief zu finden, ist wohl als gescheitert zu bezeichnen²⁹. Nur für diesen Verfasser stellte sich die

²⁵ Dies ist ein wichtiger methodischer Vorwurf, den man H. Schlier (vgl. o. Anm. 18) und dem Schreiben der deutschen Bischöfe nicht ersparen kann.

²⁶ Gegen H. Schlier (vgl. o. Anm. 18) 161 f.

²⁷ Zum Ganzen vgl. F. Hahn, Exkurs IV: Die Vorstellung vom hohepriesterlichen Messias und die urchristliche Tradition, in: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1966, 231—241.

²⁸ Vgl. O. Michel, Der Brief an die Hebräer, Göttingen 1966, 165 f; G. Theissen, Untersuchungen zum Hebräerbrief, Gütersloh 1969, 42—47.

²⁹ Gegen G. Friedrich, Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern, in: Zeitschr. für Theol. u. Kirche 53 (1956) 265—311.

Fage so; und er kommt zu dem Urteil, das frühere Priestertum sei Vor- ausbild und Schatten des einzig wirklichen Priestertums gewesen, das jetzt Wirklichkeit wurde; Jesus Christus hat ein für allemal, einzigartig und endgültig ein priesterliches Opfer dargebracht. Daher muß die Christus- gemeinde die kultische Sphäre verlassen, um diesem Herrn anzugehören, der seinen himmlischen Dienst und sein heilschaffendes Tun noch nicht be- endet hat (7, 25; 8, 6; 9, 23 f.), dessen heilschaffendes Tun also nicht auf das Blutopfer am Kreuz beschränkt werden darf, so sicher dieses auch dazuge- hört: „Im Hinblick auf eine Reihe von Texten (5, 6—10; 6, 20; 7, 28; 8, 3 u. ä.) haben gewichtige Autoren nachdrücklich die Ansicht vertreten, Christus sei während seines Lebens auf Erden nach der Ansicht des He- bräerbriefverfassers überhaupt noch nicht Hoherpriester gewesen, son- dern erst nach seiner Erhöhung geworden. Wenn diese Ansicht, für die gewiß beachtliche Gründe ins Feld geführt werden können, auch besser durch die These ersetzt wird, heilschaffendes Handeln am Kreuze und heilschaffendes Handeln im Himmel seien aufeinander hingeordnet und machten zusammen das hohepriesterliche Tun Jesu aus, so kann gewiß nicht geleugnet werden, daß der Akzent auf den himmlischen Dienst, die himmlische ‚Liturgie‘ fällt.“³⁰

Mit Recht schreibt Bischof H. V o l k : „Sein (scil. Jesu Christi) Priester- tum ist allerdings so eigener Art, daß wir von uns aus es ebenso gut unterlassen könnten, ihn Priester zu nennen.“³¹ Die Priester-Christologie des Hebräerbriefes, so einzigartig und genial sie im Neuen Testament dasteht, bleibt in bezug auf ihre Methode und ihr Bildmaterial wider- sprüchlich und umstritten³². In dem, was damit ausgedrückt werden soll, ist sie aber klar und eindeutig: „Jesus Christus ist derselbe gestern und heute und in Ewigkeit!“ (13, 8). Der ganze Brief spricht mit dem Neuen Testament von dieser konsequenten Christologisierung. Doch sollte man sehr zögern, ihn auch für die Begründung der priesterlichen Eigenart des Amtes in der Kirche zu zitieren, zumal der Brief selbst ein solches Amt mit seiner Lehrautorität und schweren Verantwortung durchaus kennt (13, 7. 17. 24), es aber nicht mit dem „priesterlichen Charakter“ des Amtes Christi in Verbindung setzt; nach der Tendenz seiner Aussage zu urteilen, hätte dieser Brief eine solche Verbindung eher bekämpft.

Man hat auch versucht, die sacerdotale Eigenart des Amtes in der Kirche auf die im Neuen Testament bezeugten Priestertitel des Gottes-

³⁰ O. K u s s , Der Brief an die Hebräer, Regensburg 1966, 135.

³¹ (S. o. A. 7) 23.

³² Vgl. H. Z i m m e r m a n n , Die Hohepriester-Christologie des Hebräer- briefes, Paderborn 1964. In dieser Arbeit werden besonders die Uneinheitlich- keiten dieser Vorstellung gut hervorgehoben, während die Lösung mit Hilfe mehrerer Redaktionen weniger überzeugt.

volkes, das heißt auf das sogenannte gemeinsame Priestertum zurückzuführen.³³ Ausdrücklich ist vom „Priestertum“ oder von der „Priestergemeinschaft“ der Getauften zweimal im ersten Petrusbrief die Rede: „So sollt auch ihr selber, als lebendige Steine, euch erbauen lassen, ein geistliches Haus, zur heiligen Priesterschaft, um geistliche Opfer darzubringen, die Gott angenehm sind durch Jesus Christus“ (2, 5). Und: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk zu eigen erworben, damit ihr verkündet die mächtigen Taten dessen, der euch aus der Finsternis gerufen hat in sein wunderbares Licht“ (2, 9). An diesen Texten fällt auf: erstens, daß sie von dem Priester-Titel in Zitaten aus dem Alten Testament sprechen (Ex 19, 5–6); zweitens, daß in ihnen die Prädikation Priesterschaft in einer Reihe mit andern Prädikationen steht, die im weiteren Kontext mit einer Fülle hellenistischen und palästinensischen Materials aufgefüllt werden; drittens, daß die Angesprochenen diese Titel erhalten, weil sie die Getauften sind; viertens, daß diese Titel bestimmte Eigenschaften, Verpflichtungen und Aufgaben der Getauften ansprechen, die mit dem Ausdruck „geistliche Opfer“ zusammengefaßt werden und Lobpreis und Bekenntnis, Liebe und Barmherzigkeit, Leidensbereitschaft und Lebenshingabe meinen. „Angesichts der einmaligen Lage des Neuen Bundes ist es sinnlos, nach einem ‚Opfer- oder Priesterbegriff‘ im Neuen Testament zu fragen. Die verwendeten Kultwörter fangen immer nur einen kleinen Teil der Wirklichkeit ein, die ausgesagt werden soll... Die alten Begriffe und Vorstellungen versagen, in ihrer Anwendung auf die neutestamentlichen Gegebenheiten müßten sie samt und sonders in Anführungszeichen gesetzt werden.“³⁴ Von einer kultisch-kirchlichen Feier ist in diesen Texten keine Rede, von einer Eucharistie wird mit keinem Wort gesprochen. Wir beachten im ersten Petrusbrief die Tatsache, daß zwar, wenngleich übertragen und zitierend, die Getauften den Titel Priesterschaft erhalten, daß auch mit 5, 1–3 eine Auffassung von Gemeindeleitung vertreten wird, die auf dem Wege zu der Institution der Gemeindeführer in den Pastoralbriefen liegt, daß aber weder eine Kultfeier noch ein priesterliches Prädikat in jenem Titel oder in dieser „urchristlichen Amtsanweisung“³⁵ mit angesprochen sind.

Ganz ähnlich lautet die Aussage der Johannesapokalypse. Auch in ihr wird das Priesterprädikat auf die Getauften angewendet (1, 6; 5, 10; 20, 6 vgl. 22, 5). Wieder geht der Titel auf das Alte Testament zurück, und

³³ Vgl. hierzu bes. die in Anm. 2 zitierte Arbeit und die dort in Anm. 8 genannten Monographien.

³⁴ Ph. Seidensticker, *Lebendiges Opfer*, Münster 1954, 326 f.

³⁵ Vgl. W. Nauck, *Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses* (1 Petr 5, 2 f.), in: ZNW 48 (1957) 200–220.

wieder steht er in einer Reihe mit andern, hier besonders mit dem Titel Könige: „Und du hast sie unserem Gott zu einer Königsherrschaft gemacht und zu Priestern, und sie werden als Könige auf der Erde herrschen“ (5, 10). Von einer priesterlichen Tätigkeit ist hier so wenig die Rede wie von einer spezifisch königlichen. Wir begreifen, daß es sich um Aussagen der Christuszugehörigkeit handelt, wobei das Aussagematerial der jüdischen Tradition entnommen ist, während der Zielgedanke sich mit dem Kern des christlichen Kerygmas deckt. Es geht bei diesen „Priestern“ weder um Tempel noch um Gottesdienste oder Missionsaufgaben, sondern um Glaubenstreue in Verfolgungen und Leiden und um Durchhaltekraft in aussichtslosen Situationen. Die alten Ehrennamen Israels sollen die Christen an die Verheißungen und an die Treue Gottes erinnern, an seine Zusage in Jesus Christus. Die Texte des ersten Petrusbriefes und der Johannesapokalypse meinen vor allem nie die Priestergewalt einzelner oder aller, sie rechtfertigen nicht die Rede von einem gemeinsamen Priestertum. „Diese Rede ist mißverständlich, weil sie einerseits von neutestamentlicher Entwicklung und andererseits von der Polemik gegen diese Entwicklung provoziert wurde. Vom Priestertum aller Getauften sollte ein Neutestamentler nicht sprechen — oder doch nur dann, wenn er nichts anderes meint als die radikale Bindung an Christus.“³⁶ Wenn man darangeht zu prüfen, „ob das kirchliche Amt nach dem Neuen Testament priesterliche Eigenart hat und priesterlich-sacerdotale Amtsfunktionen einschließt“³⁷, dann ist nichts damit gewonnen, daß man auf die paar Texte hinweist, in denen vom Priestertum der Getauften gesprochen wird; denn in ihnen wird das Priesterlich-Sacerdotale nicht nur nicht gestützt, vielmehr wird es von ihnen ausgeschlossen.

III. Neutestamentliche Charakterisierungen kirchlicher Dienste

Jeder Dienst in der Kirche muß „apostolisch“ sein. Die neutestamentlichen Gemeinden haben ohne Ausnahme die fundamentale Bedeutung der Apostel und ihrer Sendung begriffen und daran festgehalten, daß es kein Amt und keinen Dienst in der Kirche geben kann, die nicht auf die Initiative Jesu und auf die Vermittlung seiner Apostel zurückgehen. Ausgangspunkt dieser Überzeugung war der Ruf Jesu zur Nachfolge. Dieser Ruf bedeutete zugleich Beauftragung (Mk 1, 17; Lk 5, 10). Alle Evangelien und das alte Kerygma von 1 Kor 15, 5 berichten auch, daß Jesus einen engeren Jüngerkreis von zwölf Jüngern um sich geschart habe.³⁸ Er gab

³⁶ W. Pesch (o. Anm. 2) 315.

³⁷ Schreiben der deutschen Bischöfe 22.

³⁸ Bes. Mk 3, 13—19; Mt 10, 1—4; Lk 6, 12—16; Joh 1, 35—51 im Vergleich mit 6, 67.

ihnen Verkündigungsauftrag und die Kraft, Dämonen auszutreiben. Schon innerhalb der Zwölf gab es Unterschiede: denn vor Ostern traten Judas und die drei Hauptapostel, bald vor allem auch Petrus aus der Gruppe der übrigen hervor.

Nach Ostern berief sich jeder Verkünder auf die Erscheinungen des Auferstandenen und dessen Auftrag. Es bildete sich in Jerusalem bald ein Kreis von Aposteln, der weit über den Kreis der Zwölf hinausreichte, aber nicht alle Augenzeugen des Auferstandenen umfaßte. Dieser Apostelkreis glaubte an eine besondere Berufung und Sendung und beanspruchte die Autorität des Herrn selbst (2 Kor 13, 3; vgl. 1 Kor 1, 1 mit 2 Kor 2, 15 ff.; Joh 13, 16).

Paulus hat über seinen Aposteldienst für Kirche und Welt oft und eingehend in tiefen Reflexionen und leidenschaftlichen Entgegnungen geschrieben. Für das Selbstverständnis heutiger Amtsträger in der Kirche sind diese Texte über den Apostolat besonders wichtig. In ihnen wird deutlich, daß das Apostelamt Ausgangspunkt aller Christusverkündigung ist. Ohne Apostel gäbe es keine christlichen Gemeinden.³⁹

Der Apostelbegriff unterlag noch zur Zeit des Neuen Testaments einer doppelten Tendenz der Erweiterung und der Einengung. Zunächst wurden schon bald eine Reihe von Wandermissionaren bekannt, die den Auferstandenen offenbar nicht gesehen hatten, die man aber doch Apostel nannte (1 Thess 2, 7; Röm 16, 7).⁴⁰ Sodann erfolgte, vielleicht auch als Reaktion auf die angedeutete Erweiterung des Begriffs, eine radikale Einengung auf die „zwölf Apostel“ (Lk 6, 13 u. a.; vgl. Mk 6, 7. 30; Mt 10, 2). Besonders Lukas (Apg 1, 26 u. ö.) hat diesen engeren Begriff verteidigt und propagiert, er hat ihn selbst dort durchgehalten, wo er über seinen Helden Paulus spricht, den er nicht Apostel nennt (außer Apg 14, 4. 14). In diesem engeren institutionellen Begriff sind „die Apostel“ in die Geschichte eingegangen. Während zuerst vor allem an die Vollmacht und an die Sendung des Herrn gedacht war, geht es jetzt um die qualifizierten Ohren- und Augenzeugen, deren Worte „kanonische Bedeutung“ haben, denn man „verharrt in der Lehre dieser Apostel“ (Apg 2, 42).

Und genau an dieser Stelle haben wir auch die reiche pseudonyme Literatur des Neuen Testaments zu berücksichtigen. Für das Verständnis des Apostolitätsprinzips sind die „unechten Petrus- und Paulusbriefe“ von großer Bedeutung. Hier, in den Pastoralbriefen, stehen ja die „Amtsanweisungen“, und im fünften Kapitel des ersten Petrusbriefes finden

³⁹ Dies wird in dem Schreiben der deutschen Bischöfe (12—15) überzeugend herausgestellt.

⁴⁰ Dazu 1 Kor 9, 5; 2 Kor 11, 5. 13; 12, 11 f.; Apg 2, 2. Anders dagegen 2 Kor 8, 23; Phil 2, 25 (Gesandte der Kirchen).

wir eine ausführliche Presbyterregel. Der pseudonyme Charakter dieser Schriften ist keine Disqualifizierung, er ist auch nicht nur eine literarische Form der damaligen Zeit und insofern etwas Alltägliches, sondern er ist eine nachdrückliche Unterstreichung des Prinzips der Apostolizität, auf das diese späten Kirchenbriefe bereits den größten Wert legten — uns zum Vorbild.

Petrus (1 Petr 1, 1) ist Mitpresbyter der Presbyter (5, 1), die Botschaft des Paulus ist die Botschaft der Paulusschüler (1 Tim 4, 13. 16; 6, 20; 2 Tim 1, 13; 4, 5). Sie wollen bewußt apostolisch sein und demonstrieren dies mit diesem „Hilfsmittel der Kontinuität“⁴¹.

„Apostolisch“ sein heißt, das tun, was die Apostel taten, nämlich verkündigen, wie die Apostel verkündigten. Alle an einzelne Gemeinden gebundenen oder darüber hinausgreifenden Dienste und Ämter sind dem Amt der Apostel zugeordnet, sie empfangen von ihm ihre letzte Norm. Dabei ist das Verhältnis der Taten, Heiligungen und Lebensverwirklichungen zur Verkündigungstätigkeit so zu fassen, daß Verkündigung auch in all dem geschieht, was nicht Wort ist. Wort und Leben, Lehren und Vorbild, Verkündigen und Führen stehen nicht nebeneinander, sondern sie werden identisch. Das Prinzip der Apostolizität verweist auf den absoluten Vorrang der Verkündigung, lehrt uns diese aber gleichzeitig in ihrer Vollgestalt („apostolisches Leben“) sehen.⁴²

Jeder Dienst in der Kirche steht in Wechselwirkung zu vielen anderen Diensten in derselben Kirche. Einen Begriff „Amt“ gibt es zwar im Neuen Testament, aber er wird niemals auf einen Dienst innerhalb der christlichen Gemeinde angewendet⁴³. Dafür gibt es in diesen Gemeinden: Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten, Hirten, Vorsteher, Presbyter, Episkopen, Diakone und Gemeindeleiter; es gibt Leute mit Wunderkräften, Heilungsgaben, Sprachengaben, Aufgaben der Fürsorge und Verwaltung; es gibt Christen mit Weisheitsreden, mit Erkenntnisreden und mit besonderen Fähigkeiten zum Trösten, Mahnen, Beten und zur Unter-

⁴¹ Kontinuität ist von Sukzession zunächst zu unterscheiden. „Kontinuität könnte man etwa definieren als das Bemühen, ein späteres Stadium einer Entwicklung bzw. eine spätere Zeit als in Übereinstimmung mit den Anfängen zu erweisen“ (W. Marxsen, Die Nachfolge der Apostel, in: Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament, Gütersloh 1968, 81). Im Unterschied zur Kontinuität ist die Sukzession an den Zwischengliedern (der „Kette“) interessiert.

⁴² K. Kertelge, Verkündigung und Amt im Neuen Testament, in: Bibel und Leben 10 (1969) 189—198: „Die Verkündigung des Evangeliums stellt die missionarische Grundfunktion der Kirche dar“ (194); „Das kirchliche Amt im Neuen Testament erscheint vornehmlich als Verkündigungsfunktion“ (196).

⁴³ Vom Priesteramt des Alten Bundes spricht Hebr 5, 4, das Amt der staatlichen Obrigkeit erwähnen Lk 12, 11; 20, 20, Tit 3, 1.

scheidung der Herzen. Nach dem Selbstzeugnis der neutestamentlichen Schriften gibt es in den Gemeinden außerdem das, was wir Theologen, Schriftsteller oder Redakteure nennen würden, und es gibt Dichter und Erzähler — und zwar gibt es diese Dienste und Aufgaben nicht nur einzeln, sondern manchmal auch in Gruppen⁴⁴. Jünger und Schüler, etwa die des Evangelisten Johannes oder Matthäus, sammeln sich, Weisheitsschulen und Bibelkreise bilden sich. Wer also heute „priesterlichen Dienst“ neutestamentlich verstehen will, muß diese ungeheure Vielfalt, diese reiche Wechselwirkung sehen und als biblische Voraussetzung bejahen.

Natürlich verbergen sich hinter vielen Bezeichnungen dieselben Tätigkeiten, natürlich war die Vielfalt von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlich⁴⁵. In einigen Fällen wird sie auch zu lebhaften Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde und in der Missionsarbeit geführt haben. Die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe, aber auch zum Beispiel der dritte Johannesbrief bezeugen das. Nicht immer waren die dann überwundenen Gegner böswillig, manche waren auch, wie einige, die Paulus ablehnten, nur konservativ. Dazu kommt, daß es dem Apostel nicht immer gelungen ist, alle anderen „Arbeiter im Weinberg des Herrn“ als Mitarbeiter oder Stellvertreter zu gewinnen, wie man an Lukas und Apollos sieht⁴⁶.

Ein zu wenig beachtetes Beispiel für die Mannigfaltigkeit und den Reichtum christlicher Gemeindegemeinschaft ist zum Beispiel auch Röm 16, 1—16! Dieser echte Paulustext (ob er nun zum Römerbrief gehört oder ihm erst angehängt wurde) beweist, daß Paulus nicht nur ein paar offizielle Mitarbeiter hatte, daß er nicht nur amtliche Vertreter entsandte, sondern daß er jeden brauchen konnte, ob Mann oder Frau, ob reich oder arm; daß er viele faszinierte und für den Dienst Christi begeisterte: „Ich wollte,

⁴⁴ Ich verweise auf zwei zu wenig beachtete Artikel über unsere Frage: J. Gewieß, Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie, in: Hist. Jahrbuch 72 (1953) 1—24; ders. Artikel „Amt I. Biblisch“, in: Handbuch Theol. Grundbegriffe I, 31—41 (bes. 33).

⁴⁵ Auch die Herkunft der Vorstellung wäre hier zu beachten. Die palästinensische „Presbyterialordnung“ ist von der hellenistischen „Charismen-Ordnung“ zu unterscheiden.

⁴⁶ Eine großartige Zusammenfassung des „Nachahmenswerten“ im apostolischen Verhalten des Paulus finden wir in einem Aufsatz, der laut Verlagsankündigung demnächst in erweiterter Form als Paulus-Buch erscheinen wird: O. Kuss, Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche, in: Münchener Theol. Zeitschr. 14 (1963) 1—59. 109—187. K. nennt bes. das ursprüngliche, bis in die Fundamente reichende Ergriffensein von der Botschaft; sodann das Bemühen, sich mit nüchternem Realismus der jeweiligen konkreten Situation zu stellen; endlich den Mut zum Risiko, zum Wagnis, zum ganz Neuen, zum Alleinstehen (ebd. 182—185). Apostolisch-Sein ist etwas ganz anderes als Linientreu-Sein!

alle Menschen wären so wie ich“ (1 Kor 7, 7), so schreibt Paulus von der Ehelosigkeit, doch denkt er dabei an die apostolische Arbeit, an die „Sache des Herrn“ (1 Kor 7, 32–34).

Jeder Dienst in der Kirche ist charismatisch. Die immer wieder begnende Entgegensetzung von Amt und Charisma, von Institution und freier geistlicher Vollmacht wird vom Neuen Testament nicht gestützt. „Alle Lehrtätigkeit, alle Seelsorge und Verwaltung als Amt und als Einzelleistung, alle Sprachen und Wunderwirkungen in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit beruhen auf den verschiedenen Charismen des einen Geistes. Kein Amt, keine Leistung in der Kirche, die nicht Charisma ist... In diesem Sinne sind alle im Dienste der Kirche tätigen Gläubigen Charismatiker.“⁴⁷

Nach Lukas wird auch das grundlegende Dienstamt des Apostels „im Geiste“ ausgeübt, auch die Apostel sind Charismatiker. Dies stimmt mit der Auffassung des Paulus überein, daß die Apostel „Glieder des Leibes“ sind: „Die einen hat Gott in der Gemeinde bestellt, erstens zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern...“ (1 Kor 12, 28). Wir glauben daher, H. Schlier widersprechen zu müssen, wenn er streng trennt zwischen den „Entfaltungen des apostolischen Amtes in allmählich sich ausbildenden Ämtern“ und andererseits den „freiwilligen und charismatischen Diensten“⁴⁸. Nach Eph 4, 11 schenkt der erhöhte Herr der irdischen Gemeinde auch diese Ämter; dabei werden die charismatischen Propheten mit den Aposteln, Evangelisten und den Hirten und Lehrern in einer Reihe genannt. Und kurz vorher heißt es: „Ihr seid aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten“ (2, 20), das heißt Apostolizität und prophetische Inspiration stehen, wenngleich nicht unbedingt gleichberechtigt, so doch in ihrer Bedeutung für die Kirche auf gleicher Ebene (vgl. auch 1 Kor 12, 28). Sie stammen beide, wie alle charismatischen Dienste, vom Heiligen Geist, dem Einheitsband der Kirche.

Daß jeder Dienst in der Kirche charismatisch ist, bedeutet nun aber nicht, daß dieser charismatische Charakter nüchterne Überlegung, ruhige Entschlußfassung und seelsorgliche Erwägung ausschließe. Im Gegenteil! Die Sucht nach Wundern, Ekstasen und außerordentlichen Erscheinungen ist unchristlich, und das gelegentliche Auftreten wunderbarer Dinge ein

⁴⁷ J. G. Gewieß, Die ntl. Grundlagen (o. Anm. 44) 14.

⁴⁸ Gegen H. Schlier (o. Anm. 35) 176. Diese Unterscheidung verkennt das Selbstverständnis der „Amtsperson“ des Neuen Testamentes, die auch ihre eigene Existenz mit Hilfe der Prinzipien von Christologisierung, Eschatologisierung und Pneumatisierung verstanden. „Eine Unterscheidung von ‚charismatischen‘ und ‚nichtcharismatischen‘ Diensten ist für ihn (scil. Paulus) nicht durchführbar; auch die mehr amtlichen Dienste sind charismatisch verstanden.“ So H. Schürmann: Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden, Leipzig 1965, 40.

Zugeständnis an Zeit und Ort, an Mentalität und Art der Menschen. Daher sind auch die 1 Thess 5, 12 und Phil 1, 1 genannten Vorsteher der Gemeinden als Charismatiker zu bezeichnen. Auch Wahl, Amtseinssetzung und Ordination durch Handauflegung entsprechen diesem Sachverhalt. Der nüchterne Organisator und Gemeindegründer Paulus kannte kein leichtsinniges und voreiliges Vertrauen auf ein „Wehen des Geistes“. Er kannte auch kein trotziges Aufbegehren gegen die Ordnung und Autorität auf Grund einer charismatischen Begabung (1 Kor 7 und 14). Für Paulus und für das Neue Testament war der Geist ein Prinzip der Einheit und der Erbauung der Gemeinde, insofern aber auch eine Kraft des Gehorsams: „Ich bin der Meinung“, schreibt er, „daß auch ich den Geist Gottes habe!“ (1 Kor 7, 40). „Die charismatische Struktur der Kirche schließt also nach dem ursprünglichen Verständnis die hierarchische Struktur nicht aus, sondern ein. Die charismatische Struktur umgreift jedoch die hierarchische Struktur, die nur im Rahmen der größeren charismatischen Struktur richtig verstanden werden kann.“⁴⁹

Jeder Dienst in der Kirche hat „samaritanischen“ Charakter, er hat nur Daseinsberechtigung, wenn er die Gesamtheit „erbaut“. Gehen wir von einem Kapitel aus, das man einen „biblischen Pfaffenspiegel“ nennen könnte, von Mt 23. Matthäus hat in diesem Text Worte Jesu gegen jüdische Amtspersonen gesammelt, ergänzt und zu einer Rede komponiert, wobei er zusätzlich Erweiterungen benutzte, die erst im Kampf der Christen innerhalb der jüdischen Synagogen und dann gegen diese entstanden waren. In großen Weherufen und Gerichtsreden überführt der Text die Angesprochenen. Aber wer ist jetzt nach der Schlußredaktion angesprochen? Doch wohl die Männer von Mt 23, 8—10: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Rabbi, ihr alle aber seid Brüder. Auch Vater sollt ihr niemanden von euch nennen... Auch Lehrer sollt ihr euch nicht nennen lassen...“ Der Verfasser polemisiert in dieser Rede gegen falsche Autoritätsansprüche in seiner Christengemeinde. 1 Petr 5, 1—4 offenbart dieselbe Situation. Der Schlüssel liegt in Mt 23, 11: „Der Größte unter euch soll euer Diener sein!“ Bruderschaft und Dienstfeier kennzeichnen das „Amt“ der christlichen Gemeinde.⁵⁰

Der Dienstcharakter wird von Paulus immer wieder betont (zum Beispiel 2 Kor 1, 24; 4, 5); er ist auch, wie die jeweiligen Kontexte zeigen, mitzuhören bei anderen Ausdrücken, wie: sich mühen, führen, vorstehen,

⁴⁹ W. Kasper, Die Funktion des Priesters in der Kirche, in: Geist und Leben 42 (1969) 110.

⁵⁰ Vgl. Mk 10, 35—45 mit dem Schlußwort: „Denn auch der Menschensohn kam nicht, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösepreis für alle“, und Joh 13, 1—20 (bes. 15).

beaufsichtigen, fürsorgen und weiden. Das Schreiben der deutschen Bischöfe sagt mit Recht, daß das kirchliche Amt in jeder Form Dienst sei⁵¹, es sollte aber deutlicher sagen, daß dies wie auch die Eigenart der Verantwortung, der „Last Gottes“, des Wagnisses und der Autorität jedem einzelnen „Amt“ in dieser Kirche zugesprochen ist (vgl. Röm 12, 7 ff.; 1 Kor 3, 15; Röm 16, 1; 1 Kor 16, 15). Dieser Dienst darf auch Lebenshingabe nicht ausschließen (2 Kor 1, 5; 4, 10 ff.; Kor 1, 24).

Immer herrscht der Gedanke des Heils für Kirche und Welt vor. Einen Selbstzweck kennen die neutestamentlichen Stellen nicht. In jedem Konflikt angesichts der Antwort auf die Frage: „Erbauung der Gemeinde oder Betätigung der Geistgabe?“ entscheidet sich der neutestamentliche Christ für die Gemeinde. „Die Amtsträger der Kirche... werden alle Aufmerksamkeit ihrer dienenden Amtsführung darauf richten müssen, daß die geistlichen Gaben des rechten Wortes und der Liebesdienste entdeckt, gefördert und auf den Leuchter gestellt werden, damit sie sich in der Kirche auswirken können, denn eben sie haben nach dem verbindlichen Urteil des Paulus eine besondere geistliche Kraft in sich, Kirche aufzuerbauen.“⁵²

Das Neue Testament kennt Tendenzen der weiteren Entwicklung des kirchlichen Dienstes, die sich nicht immer durchsetzen konnten und die für uns Möglichkeiten der Zukunft bedeuten können. Eine Möglichkeit steht in den Pastoralbriefen und in den Lukas-Schriften, in denen eine Kirchenordnung beschrieben ist, die auf den Weg zu einer späteren Ämter-Hierarchie führt. Es beginnt damit, daß schon in den Paulusgemeinden die Stellung derer befestigt wird, die sich der Gemeindeleitung widmen (1 Thess 5, 12; 1 Kor 12, 28; Röm 12, 8). In Phil 1, 1 werden sie (nach den „Heiligen“) als Bischöfe und Diakone (in der Mehrzahl) bezeichnet. Disziplin und Verkündigung werden zu ihren besonderen Aufgaben; sie gewinnen an Bedeutung wegen der ersten „Irrlehrer“ (Apg 20, 28–36). In den Pastoralbriefen sind es die beiden Adressaten, die als „Apostelschüler“ zwischengeschaltet werden. Aber der Episkop tritt hier auch schon im Singular auf, wenn er auch noch zum Presbyterium, vielleicht als dessen Chef gehört. Dies ist die Kirchenordnung für eine Zeit, die keine Erstapostel mehr „zur Verfügung“ hat, in der die Apostel als Urbilder in den Gemeindeleitern weiterleben, in der die Handauflegung, die Übergabe des formulierten Glaubensbekenntnisses, das Gebet der Gemeinde, die Willensäußerung des Presbyteriums und erkennbare Geistwirkungen

⁵¹ Schreiben der deutschen Bischöfe 20 f.

⁵² H. Schürmann, Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden, Leipzig 1965, 65.

eine Rolle spielen. Diese Möglichkeit wurde oft beschrieben⁵³ und entspricht einer neutestamentlichen Art der Entwicklung.

In ihr sollte betont werden, daß die Christen der Gemeinde durch Wahl oder Zustimmung Einfluß nehmen konnten, daß prophetische Menschen der Gemeinde bei der Ordination gehört wurden, daß das Presbyterium ein Kollektiv ist (wie anderswo die Episkopen und Diakone) und daß man all das, wenn es heute verlangt würde, nicht falsch nennen dürfte. Das gilt besonders auch für das Amt der Witwen (1 Tim 5, 9 f.; vgl. 3, 11). Nur eine typische Frauenangst konnte es zuwege bringen, daß man zwar ein neues „Diakonenamt“ mit Berufung auf das Neue Testament einführte, es aber nicht ermöglichte, daß Tausende von freiwillig der Kirche dienenden Frauen amtlich bestätigt wurden durch ein längst fälliges „Institut der Kirche“.

Eine andere Möglichkeit bieten die späten Schriften des Hebräerbriefes, der Apokalypse des Johannes und des ersten Petrusbriefes.⁵⁴ Ihre Verfasser sind nicht Gemeindeleiter, sondern das, was wir heute Theologen oder Lehrer nennen würden. Sie kennen Leitende in den Gemeinden, sie respektieren (und korrigieren) sie, aber sie unterstellen doch gleichzeitig, daß ihr eigenes Schreiben für das Leben dieser Kirche, für ihre Christusbezogenheit und die Erfüllung ihres Weltdienstes notwendig und unersetzlich ist. Der Dienst der „Theologen“ tritt als Korrektur und Wegweisung, Initiationszündung und Deutehilfe neben den Dienst der Gemeindeleiter — jedenfalls in einigen Gemeinden des Neuen Testaments. Diese zweite Tendenz sollte heute eher betont werden als die erste, weil alles in unserer Welt, die Jugend und die Forschung, die tödlichen Gefahren und die ausweglosen Probleme, die Aufgabe des Ökumenismus und die

⁵³ Zuletzt auch: Schreiben der deutschen Bischöfe 17—21. Im Gegensatz zu diesem Schreiben halten wir es aber durchaus nicht für „weniger wichtig, daß die Aufgliederung der Dienstämter sich erst in den Pastoralbriefen andeutet und der Episkopos als Vorsteher des Presbyteriums erst bei Ignatius von Antiochien zu Beginn des zweiten Jahrhunderts in Erscheinung tritt“ (ebd. 19 f.); das ist vielmehr typisch für die Lebendigkeit, die wir der Kirche auch heute wünschen.

⁵⁴ Zu diesen kann (trotz 21, 15—19) das Johannesevangelium gerechnet werden, in dem über Begründung und Vollzug der kirchlichen Verkündigungsdienste und -institutionen nicht viel steht. Das Matthäusevangelium spricht zwar von Propheten und Lehrern (7, 29; 23, 8—10. 34) und vom Amt des Petrus (16, 17—19), aber wenig oder nicht von Gemeindeleitung (18, 1—35 ist nicht darauf zu deuten). Die frei aufbrechenden und frei wirkenden Charismen der paulinischen (hellenistischen) Gemeinden stehen nicht unter dem Zwang vorheriger Bevollmächtigung. Es geht im Neuen Testament nie um die Alternative „Gleichheit aller oder Existenz eines priesterlichen Amtes“, vielmehr geht es um die Inklusion „mannigfaltiger unvertretbarer Dienste und Funktionen in den christlichen Kirchen“.

Verpflichtung zur Mitmenschlichkeit die christliche Freiheit brauchen. Gesetzlichkeit, Verrechtlichung und Dogmatismus widerstreben dem Wesen der Kirche, und selbst wohlwollende Kommentare haben festgestellt, daß es auf dem letzten Konzil nicht gelungen ist, diese Auswüchse auf dem Gebiete der Lehre vom Priestertum genügend zurückzudrängen.

Zum Schluß möchte ich mir die Sätze eines bekannten Exegeten zu eigen machen, die im Blick auf die notwendige und die falsche Entsakralisierung gesprochen sind und die auch unser Thema meinen: „Wenn aber in der Küche der Kirche aufgeräumt wird, bedarf es eines guten Hausfrauenverständes, besser der Gabe der Unterscheidung der Geister: Man sollte das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Unsere Bemühungen gingen darauf, das Kind vorher behutsam herauszunehmen, damit die Badewanne unbesorgt ausgeschüttet werden kann. Nicht diese ist sakrosankt, nicht ihr gilt unsere Verehrung, sondern dem Kind: den heiligen Zeichen des Herrn und seinem Wort, ferner seiner Gegenwart in unserer Mitte.“⁶⁵

⁶⁵ H. Schürmann (o. Anm. 21) 104.

Vertikalismus (Transzendenz) und/oder Horizontalismus (Immanenz) in der Gottesfrage?

*Eine Begegnung mit J. A. T. Robinson, H. Braun, L. Feuerbach und D. Sölle
(Erster Teil)*

Von Prof. Dr. Klaus K r e m e r, Trier

Einleitung: Die Problemsituation heute*

Das Thema „Gott“ ist in den Mittelpunkt der religiösen und theologischen Diskussion der Gegenwart getreten. Vor genau 40 Jahren, so hat der Münchener Fundamentaltheologe H. Fries die gegenwärtige Situation Anfang des letzten Jahres charakterisiert, schrieb Otto Dibelius ein Buch mit dem Titel: „Das Jahrhundert der Kirche“. Er meinte, daß unser Jahrhundert von dem Thema Kirche theologisch bestimmt werde und charakterisiert sei. Kurz zuvor hatte R. Guardini in einem berühmten Wort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“ gesprochen. Die Kirche war dann im Lauf der nächsten Jahre und Jahrzehnte das Thema vieler theologischer Publikationen und lehramtlicher Äußerungen. Noch das Zweite Vatikanische Konzil war „ein Konzil der Kirche über die Kirche“ (Wer ist das eigentlich — Gott? 86).

Die Situation hat sich ruckartig geändert. Innerhalb von drei bis vier Jahren, so genau kann man es nachrechnen, ist aus dem Thema „Kirche“ die „Sache mit Gott“ geworden, um es mit dem bekannten Buchtitel zu sagen. Nicht die Kirche, nicht die Christologie, nicht die Trinität und auch nicht die Rechtfertigung ist das zentrale Thema der Theologie in der Gegenwart, sondern „die Sache mit Gott“. „Aus der Luther noch aufwühlenden Frage nach der Rechtfertigung des Menschen vor Gott ist die Frage nach der Rechtfertigung Gottes vor den Menschen getreten“ (a. a. O. 87). Und zwar interessiert „die Sache mit Gott“ über den engeren Fachbereich von Philosophen und Theologen hinaus eine breite Öffentlichkeit. Die Diskussion um den Gottesgedanken wird nämlich nicht nur im internen Bereich der Fachwissenschaftler geführt, sondern zugleich auf und vor dem Forum der Öffentlichkeit ausgetragen: im Rundfunk, im Fernsehen, in Zeitschriften, Magazinen und Büchern. Angesichts des erstaunlichen Interesses, das die moderne Welt der Gottesfrage und überhaupt theologischen Fragen entgegenbringt, wird man lebhaft an eine Äußerung Gregors von

* Auf vielseitig an mich herangetragenen Wunsch hin veröffentliche ich hier in im wesentlichen unveränderter Form die Vorträge, die ich letztes Jahr auf verschiedenen Tagungen und Konferenzen vorgetragen und zur Diskussion gestellt habe. Neu hinzugekommen ist das letzte Kapitel mit einigen Überlegungen zu dem, was künftig zu tun sein wird.

Nazianz im 4. Jahrhundert¹ erinnert. Er sagt da in einer Predigt: „Willst Du jemandem eine Silbermünze wechseln, so macht er Dir klar, worin der Vater sich vom Sohn unterscheidet; fragst Du nach dem Preis eines Brotes, so bekommst Du zu hören, daß der Sohn geringer als der Vater sei“.

Wie immer man nun zu dieser Wende vom Jahrhundert der Kirche zur „Sache mit Gott“ stehen mag: ablehnend, skeptisch, resignierend oder auch bejahend, Tatsache ist, daß die Frage nach Gott sich als die fundamentalere und radikalere gegenüber den übrigen religiösen und metaphysischen Fragen erweist. Von der Antwort auf diese Frage hängt es ab, als was der Mensch sich versteht, ob es so etwas wie Offenbarung, Menschwerdung, Erlösung, Kirche, Gnade und Rechtfertigung gibt und geben könne. Die Gottesfrage bildet darum den Eckstein und das Fundament aller religiösen und metaphysischen Fragen. Gerät sie in Krise, dann auch das davon Abhängige und Getragene.

Welches sind nun die kontroversen Punkte bei der heutigen Diskussion um den Gottesgedanken?

In der Diskussion steht:

- 1) die Frage nach dem Wie der Nähe und Ferne Gottes, das heißt die Frage, inwieweit Gott eine außer- und innerweltliche beziehungsweise eine außer-, mit- und innermenschliche Wirklichkeit sei. Was bedeutet die Rede: Gott ist in mir beziehungsweise in Welt und Geschichte? Was bedeutet: Gott ist über mir, über Welt und Geschichte? Bezeichnet der Ausdruck: Gott in mir! die Immanenz Gottes, so der Ausdruck: Gott über mir! die Transzendenz Gottes. Aber wie diese Transzendenz und Immanenz Gottes aufzufassen sei, darum geht der Streit heute. Entfacht hat diesen Streit, der an sich ein altes Philosophoumenon wie Theologoumenon darstellt, der anglikanische Bischof J. A. T. Robinson in seinem 1963 erschienenen Büchlein „Gott ist anders“ mit dem von P. Tillich übernommenen Begriff des Supranaturalismus. Inzwischen hat sich in den Versuchen von H. Braun, D. Sölle und neuerdings auch M. Mezger die Diskussion dahin zugespitzt, daß die Frage nach der Transzendenz und Immanenz Gottes im Sinne der bloßen Immanenz beantwortet wird. Die Transzendenz Gottes wird fallengelassen. Oder um es in einer etwas anderen, wenn auch weniger angemesseneren, aber dafür vielen um so näherliegenden Terminologie auszudrücken: Die herkömmliche Auffassung vom Vertikalismus und Horizontalismus in der Gottesfrage wird eindeutig und ausschließlich zugunsten des Horizontalismus entschieden.

¹ J. Höffner in TrThZ 76/3 (1967) 161.

- 2) ob und inwieweit der Gottesgedanke mythologischer Natur sei: also der Problemkreis um die Entmythologisierung des Gottesgedankens: Bultmann und seine Schule.
- 3) inwieweit der Gottesgedanke an die Voraussetzung des Phänomens der Religion gebunden sei: also religiöser oder religionsloser Gottesgedanke. Originator dieses Gedankens ist D. Bonhoeffer, Erneuerer J. A. T. Robinson und andere.
- 4) inwieweit der Gottesgedanke auf der Voraussetzung der sogenannten Gottesbeweise basiere und ob solche überhaupt beziehungsweise noch möglich seien. Denn so argumentiert man: Die heutige Philosophie außerhalb des christlichen Raumes schweige praktisch von Gott. Typisch dafür M. Heideggers Wort: Im Bereich des Denkens ziehe er es heute vor, von Gott zu schweigen (Identität und Differenz, 51). Außerdem sagt man: Die Philosophie Kants habe die Unmöglichkeit von sogenannten Gottesbeweisen aufgezeigt.
- 5) In der Diskussion steht, mit Punkt 4) zusammenhängend, die Problematik um den Gott der Philosophen und Theologen. „Nicht der Gott der Philosophen, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, so hat Pascal sein Gotteserlebnis in der Nacht vom 23. zum 24. November 1654 zusammengefaßt und es zeitlebens in seinem Mémorial mit sich getragen. Darum heute die vielen Buchtitel, die meistens mit den Worten beginnen: Nicht der Gott der Philosophen. Denn dieser Gott der Philosophen, so wird eingewendet, sei ein metaphysisches und daher starres, statisches, abstraktes und lebensfernes Wesen.
- 6) In der Diskussion steht, mit 4) und 5) ebenfalls zusammenhängend, die in der Geschichte des Christentums vollzogene Synthese von biblischem und griechischem Denken, das heißt von Heilsgeschichte und Metaphysik. Um das berühmte Schlagwort zu nennen: Hellenisierung des Christentums. Das ist zum Beispiel das Grundproblem auch des Buches von H. Cox, Stadt ohne Gott? (Stuttgart 1969).
- 7) In der Diskussion steht, ob man überhaupt noch ein solches Metaphysicum oder Theologicum wie Gott akzeptieren könne. Denn die modernen Naturwissenschaften scheinen nicht nur ohne Gott auskommen zu können, sondern sie empfinden seine Annahme im Gegenteil als wissenschafts- und fortschritts hemmend. Viel zitiert in diesem Zusammenhang ist der Ausspruch von Laplace: „Die konsequente Naturwissenschaft hat die Hypothese Gott nicht nötig“. Bekannt sind ja Buchtitel wie: „Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft“.
- 8) In Frage steht schließlich achtens und letztlich die vielsichtige und vielschichtige Problematik des Atheismus, der Gott oder bloß bestimmte Gottesbilder ablehnt, aus den verschiedensten Gründen und Motivationen heraus. Er steckt bereits in einigen der angesprochenen

Punkte, muß aber als ein eigenes und vor allem in der Moderne sehr breit gelagertes Phänomen behandelt werden. Das Wichtigste bei der ganzen Diskussion um den Atheismus ist nicht das Schlagwort „Atheismus“ — denn das ist zunächst eine Formel —, sondern die Herausstellung und Eruierung der Gründe und Motive, die zu einer ablehnenden Haltung Gott gegenüber führen. Denn dann stellt sich heraus, daß Atheismus und Atheismus zweierlei ist und daß er nicht über einen Kamm geschoren werden darf. Das ist intendiert mit dem Ausdruck: vielsichtige und vielschichtige Problematik des Atheismus. Daß in diese Problematik des Atheismus auch die ganze Gott-ist-tot-Bewegung hineingehört, sei sie deutscher oder amerikanischer Provenienz, ist selbstverständlich. Die prominentesten Vertreter der amerikanischen Gott-ist-tot-Theologie sind G. Vahanian, Thomas J. J. Altizer, W. Hamilton und Paul M. van Buren.

Soweit die Skizzierung der augenblicklichen Problemlage. Die Diskussion erfaßt also die ganze Schwingungsbreite einer möglichen Erörterung des Gottesgedankens, angefangen von dem echt philosophisch-theologischen Ringen um die Gottesfrage über seine Identifizierung mit bloßer Mitmenschlichkeit bis hin zur radikalen Ablehnung Gottes mit dem darin implizierten Postulat, auch die Vokabel „Gott“ endgültig in der Vergangenheit zu begraben.

Thema des vorliegenden Beitrages soll der erste Diskussionspunkt sein: Inner- und Außerweltlichkeit, Inner-, Mit- und Außermenschlichkeit, Immanenz und Transzendenz Gottes.

I. Die traditionelle Deutung der Transzendenz und Immanenz Gottes

Die klassische Theologie und Philosophie² erblickt die Außerweltlichkeit und Außermenschlichkeit Gottes darin, daß Gott der gegenüber Welt

² Folgende Abkürzungen werden verwendet:

GA = Gott ist anders (München 1965) v. J. A. T. Robinson.

GS = Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (Tübingen 1962, 1967) v. H. Braun.

ZG = Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag (Tübingen 1964). Darin der Aufsatz von H. Braun: Gottes Existenz und seine Geschichtlichkeit im Neuen Testament, 399—421.

ThF = Theologische Forschung 37. Post Bultmann locutum I (Hamburg 1965). Diskussion zwischen H. Gollwitzer, Berlin, und H. Braun, Mainz.

Je = Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit (Stuttgart 1969) v. Braun. Für das Schrifttum von D. Sölle:

Stellv. = Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘ (Stuttgart 1965, 1967).

AthG = Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie (Olten 1968).

GACH = Gibt es ein atheistentes Christentum? In: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 23/1 (1969) 33—44.

und Mensch prinzipiell und fundamental andere ist; nicht der „ganz Andere“, wie es die frühe dialektische Theologie formulierte. Denn bestimmt man Gott als den ganz Anderen und macht damit hundertprozentig Ernst, dann sind alle Aussagemöglichkeiten über Gott im Denken und — im Glauben aufgehoben. Auch beten kann man zu einem solchen Gott nicht mehr, weil man sich weder von dem Wiebeschaffen dieses ganz und radikal anderen Gottes noch von seinen Handlungen und Gaben, die ja notwendigerweise dann auch hundertprozentig anders werden müssen, irgendeine Vorstellung oder irgendeinen Gedanken machen kann. Der Satz zum Beispiel: „Gott ist die Liebe“ gewinnt nur dann einen für den Menschen verständlichen Sinn, wenn die Liebe Gottes etwas Gemeinsames mit unserer menschlichen Liebe hat. Sonst könnten wir uns unter diesem Satz absolut nichts denken. Nikolaus von Cues sagt darum: Der Mensch kann immer nur von seinen menschlichen Gegebenheiten her urteilen (*De visione Dei* VI). Aber ebenso ist ersichtlich, daß Gottes Liebe alle geschöpfliche Liebe in ihrem Inhalt und Sosein unendlich übersteigt, wenn Gott wirklich Gott sein und bleiben soll. Allein in diesem qualitativen Anderssein der göttlichen Liebe gegenüber jeder geschöpflichen Liebe, um bei dem Beispiel zu bleiben, besteht daher die Transzendenz Gottes.

Dieser von allem weltlichen und menschlichen Sein sich fundamental unterscheidende Gott wird nun zugleich als Welt und Mensch nahe gedacht: Der transzendente Gott ist also Welt und Mensch immanent, er ist innerweltlich und innermenschlich, ohne dabei seine transzendente Wirklichkeit als solche aufzugeben. Das sagt etwa die Bibel in dem Propheten Isaias: „Suchet Jahwe, dieweil er sich finden läßt! Rufet ihn an, da er nahe ist“, oder das Neue Testament in Pauli *Areopagrede*: Der Gott, der die Welt und alles, was in ihr ist, geschaffen hat, er, der Herr des Himmels und der Erde ist, wohnt nicht in Tempeln, die von Händen gemacht sind, ... und ist nicht ferne von einem jeden von uns (*Apg* 17, 24—27). Philosophie und Theologie in Antike, Patristik und Scholastik, in Neuzeit und Gegenwart allerdings nur noch teilweise, wissen um diese Nähe Gottes zu Mensch und Welt, ja, so präzisiert Augustinus es in seinen Bekenntnissen: „Du, Gott, bist mir innerlicher als mein Innerstes und zugleich höher als mein Höchstes“ (*III* 6, 11). Gott ist mir innerlicher als mein Innerstes, womit seine Immanenz ausgedrückt werden soll; er ist zugleich höher als mein Höchstes, womit seine Transzendenz bezeichnet werden soll. Oder greifen wir das schöne Wort eines modernen Denkers auf, Dietrich Bonhoeffer: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“! Gott ist mitten in unserem Leben, also unserem Denken und Handeln zutiefst nahe; er ist zugleich jenseitig, weil er sich *toto coelo* in seinem Ansich von allem Weltlichen und Menschlichen unterscheidet. Er ist also

von uns unterschieden, aber nicht geschieden! P. Tillich hat die Transzendenz Gottes darum folgendermaßen umschrieben: „Gott ist im Himmel bedeutet, daß sein Leben von der Existenz des Geschaffenen qualitativ verschieden ist, aber es bedeutet nicht, daß er an einem besonderen Ort lebt oder von einem besonderen Ort herabsteigt“ (Systematische Theologie I ³1956, 318).

Diese Deutung der Transzendenz und Immanenz Gottes wird heute vorwiegend in Kreisen katholischer und evangelischer Theologie und in Kreisen christlicher Philosophie vorgetragen beziehungsweise in Denkströmungen, die den genannten Kreisen nahestehen. Zugleich wird sie durch eine ganze Menge von Text- und Belegstellen bis hinab in die griechische Philosophie gedeckt.

Nun hat bekanntlich der anglikanische Bischof J. A. T. Robinson in seinen staubaufwirbelnden Schriften, vor allem in „Gott ist anders“, dem traditionellen christlichen Denken vorgeworfen, es habe die Transzendenz Gottes verräumlicht und daher für den modernen Menschen den Gottesgedanken unglaublich gemacht. Statt Gott mitten in der Welt und den intersubjektiven Beziehungen zu suchen, habe die traditionelle Gotteslehre Gott in einem ersten Stadium über der als Scheibe gedachten Erde etabliert und nach der kopernikanischen Wende in einem zweiten Stadium außerhalb des Kosmos in einer Art terra incognita angesiedelt. Wie kann aber ein derart transzendent gedachter Gott, fragt Robinson (GA 53), Welt und Mensch zutiefst präsent und nahe sein? Es ist gar kein Zweifel, daß Robinson die Tradition verkennt und zudem offene Türen eingerannt hat. Denn das Gottesbild, das er als das dem modernen und damit dem Menschen überhaupt einzig angemessene hinstellt, geht kein Jota über das traditionelle hinaus! Es lautet: „Gott als der Grund, der Ursprung und das Ziel unseres Seins, kann nur beschrieben werden als derjenige, der wohl durch unendlichen Abstand und Tiefe von unserem oberflächlichen und sündhaften Leben entfernt ist, und der uns doch gleichzeitig näher ist als wir uns selbst“. (GA 65 und 86) Das augustinische „innerlicher“ ist doch wohl unüberhörbar! Und auch R. Bultmann rennt offene Türen ein, wenn er, Robinson sekundierend, fordert: „Damit kehren wir zu dem Satz zurück, daß für den modernen Menschen der Gedanke eines Gottes oberhalb oder jenseits der Welt entweder unvollziehbar ist oder pervertiert wird in einer Religiosität, die der Welt entfliehen möchte. Nein, nur der Gottesgedanke, der im Bedingten das Unbedingte, im Diesseitigen das Jenseitige, im Gegenwärtigen das Transzendente finden, suchen und finden kann, als Möglichkeit der Begegnung, ist für den modernen Menschen möglich“³.

³ Glauben und Verstehen IV (Tübingen 1965) 125 f.

Daß sich in der philosophischen wie theologischen Tradition Ansätze zu einem verräumlichten Transzendenzbegriff finden, die Außerweltlichkeit Gottes also in einem quantitativ-lokalen Sinne aufgefaßt wird, kann nicht bestritten werden. Sie reichen einerseits bis auf Aristoteles und Platon, andererseits bis auf die Bibel zurück. Schon allein die Ausdrücke vom „überweltlichen“ und „außerweltlichen“ Gott suggerieren ja die räumliche Entfernung Gottes von Welt und Mensch. Aber man sollte doch über gelegentlichen Fehlansätzen und Abirrungen nicht die überzeugend große Tradition eines genuine Transzendenzbegriffes übersehen. Die Mißverständnisse und Fehlinterpretationen sind zudem häufiger in Neuzeit und Gegenwart als in Antike und Mittelalter.

Fassen wir den ersten Deutungsversuch der Immanenz und Transzendenz Gottes in folgenden drei Kernsätzen zusammen:

1. Grundlegend für diese Deutung ist die Erkenntnis, daß Gott eine für sich seiende Wirklichkeit, eine Realität sui generis, ein personales Gegenüber von Welt und Mensch ist, daher unverwechselbar mit Welt und Mensch, weder mit ihnen austauschbar noch identifizierbar. Der Begriff des an und für sich seienden Gottes will lediglich hervorheben, daß Gott als eine eigene Wirklichkeit figuriert. Er will in keiner Weise in Abrede stellen, daß dieser Gott zugleich eine Beziehung zur Welt hat, sich also um Welt und Mensch kümmert. Dieses mögliche Mißverständnis ist fernzuhalten.
2. Diesem an sich seienden und personalen Gott kommt die höhere, bessere, stärkere und eigentlichere Wirklichkeit zu. Darin allein erschöpft sich seine Transzendenz. Die Transzendenz Gottes hat mit räumlicher Entfernung schlechterdings nichts zu tun!
3. Der so in seinem eigenen und personalen Sein von allem Weltlichen und Menschlichen unterschiedene Gott ist jedoch Welt und Mensch zutiefst gegenwärtig, ja gegenwärtiger, als sie sich selbst sind. Darin besteht seine Immanenz!

II. Die Deutung der Transzendenz und Immanenz Gottes bei H. Braun und L. Feuerbach

H. Braun, der bekannte neutestamentliche Exeget an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz, gilt als der radikalste Schüler R. Bultmanns. Treibender Motor und Ziel seines geistigen Schaffens ist dessen Entmythologisierungsprogramm, das bei Braun zu seiner äußersten Konsequenz getrieben wird: nämlich zur vollständigen Eliminierung der Wirklichkeit Gottes. Auf diese beabsichtigte Konsequenz der Entmythologisierung hat Braun eigens hingewiesen. Aus der von

R. Bultmann urgierten bloßen existentialen Interpretation der mythologischen Aussagen ist — wie nicht anders zu erwarten — nun doch ein komplettes Eliminations- und Subtraktionsverfahren geworden. H. Braun hat es durchgeführt.

Nun die wichtigsten Schritte des Braunschen Gedankenganges. Das Fazit seiner Überlegungen zur Bibel läßt sich folgendermaßen resümieren:

Die biblischen Texte reden von Gott und seiner Welt sinnenfällig-gegenständlich (ZG 399 f., 403, 410; GS 336, 338 f., 340), massiv (ZG 401, 411; ThF I 43; GS 336) und welthaft (ZG 404, 411; GS 334), im Sinne einer dinglich-objektiven Gegebenheit (ZG 400, 403, 410, 412 f.; GS 336—340). Himmel, Heiligkeit, Heil usw. werden in einem dinglich-gegenständlichen Sinn verstanden (ZG 399, 403, 411, 416; GS 336, 340).

Diese Gegenständlichkeit und Objektivität im Denken über Gott und seine Welt teile das Neue Testament mit einem großen Teil der Gesamt-antike (ZG 400; GS 283—88).

Gleichzeitig, so konstatiert Braun, befinde sich die Gottesvorstellung vom Alten zum Neuen Testament unverkennbar auf dem Wege von der Gegenständlichkeit zur Vergeistigung (ZG 403, 404), wenn das Neue Testament auch anderseits neue mythologische Vorstellungen besonders in der Eschatologie auf den Plan bringe (404; GS 340 f.).

Das bedeutet für Braun: Die Bibel selber berichtigt sich also fortwährend (ZG 404—406, 410 f., 416). Diese Eigenbewegung der Berichtigung innerhalb der Bibel brauche der heutige Interpret nur wahrzunehmen und seinerseits fortzusetzen (ZG 404, 405, 406, 410, 411, 416). Wie also die biblischen Schriftsteller diesen Prozeß der Berichtigung jeweilig nach ihrem Verstehensvermögen, ihrem recipere, vollziehen, so muß auch der heutige Interpret und Hörer dieser Texte diesen Berichtigungsprozeß weitervollziehen nach seinem recipere, seinem Verstehenshorizont (ZG 405; GS 293 f.).

Dabei erweist sich nun eine Verstehenshilfe als unabdingbar. Der Tenor der Texte lautet: Gott handelt durch Jesus an mir. Die Texte bringen diesen Tenor jedoch in einer Fülle sich zum Teil widersprechender, modifizierender oder auseinandergehender oder einfach zusammenhanglos nebeneinanderlaufender rein menschlicher Vorstellungen (ZG 406; GS 284—288, 325, 326, 327, 334, 340; ThF I 11), so daß ich zu dem Versuch befreit werde, einfach einmal hinzuhören, was diese Texte wollen und es dahingestellt sein lasse, ob etwa Jesus präexistent war oder nicht, ob Gott ein personales Wesen oder überhaupt eine an sich seiende Wirklichkeit ist oder nicht (ZG 414), ob die Eschatologie zeitlich oder nur im hic et nunc des Hörens zu nehmen ist, ob das Herrenmahl eschatologisch unsakramental gemeint ist oder ob der später damit verbundene Sakra-

mentalismus als das Rechte gelten soll (ZG 406; ThF I 11). „Wofern es nur zum Hören kommt, ist gerade dies Dahingestelltseinlassen der genannten Fragen das dem vielschichtigen Inhalt des Neuen Testaments Angemessene“ (ZG 406). Das sei, wie Braun sich ausdrückt, ein „produktives Verstehen“ (406, 410 f.).⁴

Wie sieht dieses produktive Verstehen des Neuen Testaments aus? Beim Hören und Lesen dieser Texte kann es geschehen, daß ich gewissensmäßig merke: das und das soll ich tun, das und das soll ich lassen. Ich werde dann sagen: hier liegt ein mich unbedingt angehendes Soll vor, Gott will es. Obwohl ich dann sehr rasch entdecke, daß ich dieses „ich soll“ nicht angemessen tun kann, wird mir unter dem biblischen Text und wohl nie ganz ohne Zusammenhang mit dem, was Mitmenschen an mir tun und mir sagen⁵, klar: ich soll trotzdem. Dies mein Sollen gelingt mir. Ich werde dann sagen: Gott ermächtigt mich. „Ich darf und ich soll geschieht, und damit geschieht Gott, im Hören und Tun des Wortes“ (ZG 406 f.). Unerläßlich für dieses „ich darf“ und „ich soll“ ist die Bindung an und der Anruf vom biblischen Text her⁶. Ich ermächtige mich nicht kraft meines eigenen Seins dazu (407 f.). — Ist es Gott, der mich dazu ermächtigt, aufruft?

Braun antwortet mit Ja! sagt aber gleichzeitig: Im Hören und Tun des Wortes geschehe Gott (407). Oder: Gott geschieht vielmehr in diesem „ich darf“ und „ich soll“ (408; GS 335). Oder: In diesem Wortgeschehen ist Gott drin (409, 415), ja dieses Wortgeschehen und Tun ist Gott selber⁷. Es wäre also verkehrt — und hier liegt die Radikalität und Schockwirkung der Braunschen Lösung —, hinter diesem Dürfen und Sollen eine Person Gottes zu vermuten, also eine Person Gottes vor dem biblischen Wort und vor meinen Akten anzusetzen, die diese erst als richtig und gültig qualifizierte (ZG 412). „Wird mir ein Sollen dringlich dadurch, daß ich höre, ein jenseitiger Gott will das?“, fragt Braun! „Trägt ein Trost mich dadurch, daß ich versichert bekomme, er stamme von einem jenseitigen Gott?“ (ZG 419; GS 341). Wenn ich meinem „ich darf“ und „ich soll“ nicht selbst das Woher gebe, so meint die Vokabel „woher“, daß ich über das in Frage stehende Geschehen nicht verfüge⁸, aber beileibe nicht ein kausales Folgern über die Welt hinaus auf Gott hin als einer außersubjektiven und an sich seienden Wirklichkeit. Die Liebe zu Gott kann darum nicht in einem Sonderverhältnis zu einem personalen

⁴ Vgl. auch GS 292 f., 294 f., 296 f., 298.

⁵ Vgl. ZG 408, 409, 412 f., 415, 416, 421.

⁶ ZG 408, 409, 412, 415, 416; GS 335.

⁷ Ähnlich Sölle, Stellv. 171 u. 174. Braun, Je 169: „Gott ist hier nicht die Begründung dieser Selbstannahme; er ist vielmehr das Geschehen, das sich hier vollzieht“.

⁸ ZG 408, 412, 415; GS 335 f.

Wesen bestehen, das wir Gott heißen und das uns zuerst geliebt hat, bevor wir es lieben konnten, sondern ausschließlich in der Liebe zum Nächsten (ZG 408; GS 337)⁹. In einer erregend geführten Diskussion zwischen Helmut Gollwitzer (Berlin) und Herbert Braun in der Mainzer Universität 1964 spitzte sich das Streitgespräch auf die Deutung des Johanneswortes „Gott ist die Liebe“ zu. Auf die Frage Gollwitzers, daß es nicht heiße, die Liebe ist Gott, sondern: Gott ist der, der in Liebe handelt, antwortet Braun: „Aber — das ist doch dann dasselbe! Wo das Lieben geschieht, da ist Gott“ (ThF I 33; GS 341). Daraufhin repliziert Gollwitzer: Es ist eine große Differenz zwischen dem Satz: „Dieses Geschehen der Liebe ist selbst Gott“ und dem anderen Satze: „Gott ist es, der so selbst liebt und der dieses Geschehen, wo es geschieht, gibt.“ Von Gollwitzer sodann gefragt, warum er diesen letzteren Satz nicht akzeptiere, antwortet Braun: „Das liegt daran, daß ich Ihre letztere Formulierung für zu gegenständlich und zu antik-mythisch halte und in der Tat auf Gott in der Immanenz hinaus will“. Von Gollwitzer weiter kritisiert wegen der Formel, „Gott als Woher meines ich-soll und ich-darf“¹⁰, weil er damit wieder in die durch Kant längst verbotene Kategorie der Kausalität zurückfalle, erwidert Braun: Um die kausale Kategorie ein für allemal zu vermeiden, lasse er die kritisierte Formel fallen und formuliere: Diesem Geschehen ist Gott inne, damit man nicht aufgrund dieses Geschehens „nun doch wieder auf einen aus sich existierenden Gott zurückschließe“ (ThF I 29 f.).

Braun zieht sich also bewußt auf einen rein „diesseitigen Rahmen“ und eine reine Immanenz zurück, die naturgesetzlich und historisch geschlossen ist (ZG 415 f.). Er erklärt: „So brauche ich nicht die Inkonsequenz zu begehen, allzu massive Gegenständlichkeiten des Neuen Testaments (wie den Himmel als Ort) zwar aufzugeben, die Nichtimmanenz und

⁹ Je 162: „Der Dienst richtet sich nicht mehr auf Gott als auf eine Größe für sich. Der richtige Dienst an Gott ist Dienst am Menschen, am Menschen in seiner Not. Das ist die rechte Sabbatobservanz, das ist der rechte Gottesdienst. Nach Jesus darf nicht bloß, sondern muß der rechte Dienst an Gott Dienst am Menschen sein.“ Vgl. die weiteren Ausführungen S. 162 f. 163: „In diesem Sinne hätten wir dann über die rechte Liebe zu Gott hier schon die ganze Zeit nachgedacht und gesprochen; nämlich dort, wo die Bekehrung, die Vergleichgültigung von Kult und religiösem Recht, wo die Ehe und der Besitz, kurz wo der Nächste und das rechte Verhalten gegen ihn zur Debatte stand. Jetzt wird klar, warum die Liebe zu Gott in den Synoptikern ausdrücklich so wenig begegnet: weil sie, dem mit ihr gemeinten Tatbestand nach, nicht ausdrücklich, aber in Wirklichkeit sozusagen auf jeder Seite begegnet. Gott wird, nach Meinung der Texte, geliebt nicht in Versenkung und Verzückung, sondern in gehorsamem Wandel. Und zwar in solch einem Wandel, der dem Nächsten in aller Konkretheit dient“. Vgl. 164, 165 f.

¹⁰ Vgl. GS 298.

Aseitität Gottes aber festzuhalten“ (ZG 416)¹¹. Denn die Örtlichkeit der Wohnung Gottes und sein räumliches Eingreifen gehörten ebenso sehr zum Selbstverständnis neutestamentlicher Texte wie die transzendente Aseitität Gottes (ZG 416). Lasse man in der Interpretation die erstere fallen, dann müsse konsequenterweise auch die letztere geopfert werden. Braun führt die Entmythologisierung und existentielle Interpretation in einer kaum noch überbietbaren Radikalität durch. Die Wirklichkeit Gottes als einer von allem Weltlichen und Menschlichen unterschiedenen Realität hatte sein Lehrer Rudolf Bultmann nicht angetastet. Und auch Robinson insistiert: „Doch darf man das ewige Du nicht mit dem zeitlichen Du gleichsetzen, noch Gott mit dem Menschen oder mit der Natur“ (GA 60 und 59).

Rätselhaft bleibt, warum Braun das Wort „Gott“ nicht restlos aufgibt¹², wenn er unter Gott keine für sich und an sich seiende Wirklichkeit mehr versteht. Die Unabhängigkeit Gottes von mir bedeutet nach Braun nichts anderes, als daß ich mir nicht selber zu dem „ich darf“ und „ich soll“ ver helfe (ZG 415)¹³. Er kann für den Gebrauch des Wortes „Gott“ lediglich rein historische Gründe anführen: weil die zufällig entstandenen biblischen Texte¹⁴ gemeinsam mit anderen antiken Texten diese Vokabel für sinnlich-dingliche Götterwesen verwandten, die wir heute natürlich nicht mehr akzeptieren können¹⁵. Frage an Braun: Steht hinter der Vokabel „Gott“ nichts anderes als eine einstige Abirrung des menschlichen Geistes, die wir dadurch korrigieren, daß wir dieser Vokabel eine andere Wirklichkeit unterlegen, nämlich die mitmenschlichen Bezüge? Wozu der Aufwand „Gott“, wenn dahinter bloß ein menschliches Existential steckt (GS 336, 337).

Auch mit dem Transzendenzbegriff operiert Braun noch, obwohl er ähnlich dem Gottesbegriff einen anderen Sinn erhält. „Das richtige extra me, die wahre Transzendenz meines Heiles meint ja, daß das ‚ich darf‘ und ‚ich soll‘ mir zukommt, daß ich darüber nicht verfüge, es nimmt das Räumliche im extra gerade uneigentlich, unräumlich“ (ZG

¹¹ Vgl. auch ZG 411, 421.

¹² Vgl. ThF I 30.

¹³ Je 160: Jesus denkt, wenn er ‚Gott‘ sagt, an die Bekehrung, an den radikalen Gehorsam, an die totale Gnade. Wer dazu ja sagt, der dürfte die Autorität Jesu auch als ‚von Gott‘ stammend bezeichnen. Aber solch ein ‚von Gott‘ bringt zu dem radikalen Gehorsam und zu der totalen Gnade nicht noch etwas Wesentliches hinzu, sondern ist dann darin enthalten; das ‚von Gott‘ ist dann der Ausdruck für den radikalen Gehorsam und für die totale Gnade“. Vgl. 166, 167, 168, 169.

¹⁴ Braun stellt diese Texte über alle antiken Texte, so daß in der gesamten Literatur ihn nichts kräftiger binde als die Aussagen dieser Texte (ZG 418; ThF I 29).

¹⁵ GS 336.

412 f., 415, 416). Gollwitzer wird kritisiert, weil er dieses extra so energisch in das extra eines wirklich Anderen, in das extra der Person Gottes verlege (413), weil er stets das biblische Wort und unsere Akte auf die Person Gottes hin transzendiere, die dieses Wort und diese Akte ermögliche (ZG 412 und 411). Dagegen Braun: Die Transzendenz besteht darin, daß ich nicht durch mich selbst, sondern durch die in Bibel und Menschentat mir begegnende Botschaft aus meiner Selbstverhaftung herausgeholt werde: „ich lerne mich als Lügner kennen, ich erfahre Liebe und werde zum Lieben ermächtigt“ (ZG 416). Das Zerschneiden meiner Selbstverhaftung kommt also nicht von jenseits der Immanenz (416). „So lerne ich recht ‚Gott‘ sagen und bezeichne dabei das Ja zur Geschlossenheit der Immanenz doch nicht als Irrtum“ (416). Braun läßt nur folgende Alternative gelten: entweder die lokal verstandene Transzendenz, wobei Gott in einem räumlichen Sinn überhalb und außerhalb der Welt angesiedelt wird (ZG 399 f., 403 f., 408, 410 f., 415 f., 418 f., 421; ThF I 30, 33, 43; GS 334 f., 336, 340 f.) und das Endheil als diesseitig verlängertes Leben beziehungsweise als weitergeführtes Leben auf jenseitiger, aber letztlich wieder diesseitig vorgestellter Ebene gedacht wird (GS 336), was das Selbstverständnis der Bibel sei (ZG 399—404, 416; GS 334 f., 336, 340 f.) — und das ist gleichzeitig Brauns Metaphysikvorstellung! — oder eine zwar den individuellen Menschen, aber nicht das Menschliche insgesamt transzendierende Transzendenz (ThF I 33, 43; GS 298, 336 f., 340). Daß die Bibel mit ihren verräumlichenden Vorstellungen nicht nur das Unräumlich-Gnadenhafte des „ich soll“ und „ich darf“ (ZG 412 und 415), sondern vor allem das Unräumliche einer personalen, göttlichen Wirklichkeit meine, und sie diesen Gott nicht in einen quantitativ-lokalen, sondern qualitativ-modalen Abstand zu Mensch und Welt bringen möchte, wofür es in der Bibel genügend Belege gibt, diese Möglichkeit fällt bei Braun einfach aus¹⁶. Sie wird in der Auseinandersetzung mit Gollwitzer sogar ausdrücklich abgelehnt (ZG 411 f., 412 f., 415; GS 340; ThF I 33). Aufgrund einer Vorentscheidung scheint dies festzustehen¹⁷. Ist dies die angeblich von den Naturwissenschaften vorgetragene Geschlossenheit der Immanenz?

Wir haben wieder einmal einen Humanismus ohne Gott, zwar mit dem Wort, aber ohne die Wirklichkeit Gottes. Gollwitzers bestürzenden Ausruf: Hier wird die Theologie in den Humanismus aufgelöst! sucht Braun zu besänftigen: „Man sage statt ‚Humanismus‘ Liebe, die von dem ‚ich darf‘ lebt, dann sitzen wir dem Neuen Testament mitten im Schoße“

¹⁶ Braun polemisiert interessanterweise immer nur gegen einen verdinglichten Gott, niemals gegen einen undinglich-geistigen Gott. „Gott ist nicht in einem räumlichen Außerhalb der Welt“, schreibt er (ZG 416). Richtig! Könnte Gott aber nicht in einem unräumlich verstandenen Außerhalb sein, wie das die Tradition annimmt?

¹⁷ Vgl. 412 f., 415 f.; ThF I 33; GS 336.

(ZG 408). In seinem Jesusbuch greift Braun diesen Einwand ausdrücklich auf und versucht folgendermaßen zu antworten: „Oft hört man gegen solch eine These einen Einwand, der da meint, er führe ein besonders gewichtiges, jene These vernichtend treffendes Argument ins Feld: das alles sei doch nur Humanismus. Man braucht dann die Vokabel ‚Humanismus‘ aber lediglich durch die neutestamentliche Vokabel ‚Nächstenliebe‘ zu ersetzen, dann wäre es ja den Versuch wert, ob demjenigen, der diesen Einwand vorbringt, das ‚nur‘ vor der Vokabel ‚Nächstenliebe‘ nicht etwas mühsam aus dem Munde käme, sofern er sich der Jesustradition und Zudem zeugt solch ein Einwand von keiner sehr klaren Vorstellung dessen, was der ‚Humanismus‘ zur Zeit des Neuen Testaments über Liebe zu Gott und zum Nächsten nicht nur feststellt, sondern predigt. Eine so liebenswerte Gestalt wie Epiktet lehrt einen Gehorsam gegen die Gottheit, der darin besteht, daß der Mensch nur das erstrebt, worüber er wirklich verfügt, und sich nicht von seinen Gefühlen zu Verhaltensweisen hinreißen läßt, die ihn nur unglücklich machen, weil er sich da auf Gebieten bewegt, die seiner Verfügungsmöglichkeit entnommen sind. Zu solchen Gefühlen gehört für Epiktet aber ausdrücklich ein barmherziges Mitempfinden mit dem Unglück des Nachbarn. Hier bei dem ‚Humanisten‘ Epiktet ist die Offenheit für den Nächsten allerdings nicht die Auslegung der Liebe zu Gott“ (165 f.).

Nun, daß diese Nächstenliebe nicht der neutestamentlichen entspricht, dürfte offenkundig sein. Daß aber auch Brauns Begriff der Nächstenliebe nicht den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Liebe erfaßt, dürfte nicht minder offenkundig sein. Ganz zu schweigen etwa von den tiefgründigen Ausführungen M. Heideggers in seinem Humanismusbrief, wonach der wahre und eigentliche Humanismus sich gerade nicht vom Menschen, sondern von einer dem Menschen übergeordneten Größe herleitet. Für Heidegger ist dies die Wahrheit des Seins, für die Tradition Gott. „Wir denken so einen ‚Humanismus‘ seltsamer Art. Das Wort ergibt einen Titel, der ein ‚*lucus a non lucendo*‘ ist“¹⁸. Kein Zweifel: Heidegger hat damit den wunden Punkt des ganzen Humanismusproblems getroffen, wenn man auch die von ihm vorgenommene Ersetzung Gottes durch die Wahrheit des Seins nicht teilen mag. Und H. Cox hat in seinem Buch „Stadt ohne Gott?“ darauf hingewiesen: „Wenn die mythologischen und metaphysischen Überlagerungen beseitigt sind, dann ist der Gott der Bibel nicht einfach eine andere Art und Weise, vom Menschen zu reden“. Er fährt dann, mit ausdrücklicher Referenz auf H. Braun, fort: „Auf der anderen Seite gilt auch, daß Gott — sofern er nicht Objekt menschlichen Wissens oder menschlicher Neugier ist — auch nicht mit irgendeiner

¹⁸ Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus (Bern 1954) 94.

menschlichen Qualität oder mit dem mitmenschlichen Bezug identisch ist, und er ist keinesfalls identisch mit einem unpräzisen Reden von den zwischenmenschlichen Beziehungen¹⁹.

Das A und O des Braunschen Evangeliums ist also lediglich die mitmenschliche Liebe, die Mitmenschlichkeit, für die Gott oder Jesus Chiffre ist²⁰, aber nicht mehr die personale Liebe, die alle mitmenschliche Liebe erst ermöglicht und trägt (ZG 413, 415). „So wird das Endheil von den Höhen einer metaphysischen sogenannten Welt Gottes herabgeholt auf den profanen Boden rechter Mitmenschlichkeit; in ihr wäre dann das Heil Gottes zu finden“ (GS 336). „Der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, impliziert Gott“ (GS 341; vgl. 336 f.)²¹. Während Dietrich Bonhoeffer für einen religionslosen Gott und ein religionsloses Christentum optiert, geht Brauns Option auf eine Religion ohne Gott, eine gott-lose Religion, was übrigens das eindeutige Gefälle unserer Zeit darstellt²².

„Der wahre Atheist“, folgert Braun dann in aller Konsequenz, „verfehlt den Menschen“ (GS 341). „Der Atheist verfehlt sich und die rechten Lebensvollzüge nicht qua Atheist, sondern dann, wenn ihm das ‚ich soll‘ und ‚ich darf‘ in Botschaft und Mitmenschlichkeit entschwindet“ (ZG 413, 407). Daher wird „man fragen können: gibt es den Atheisten überhaupt? Denn enthält nicht jede Mitmenschlichkeit bereits etwas von der dem Neuen Testament so am Herzen liegenden Verklammerung zwischen dem ‚Ich darf‘ und ‚Ich soll‘?“ (GS 341; vgl. auch 298).

Mit der Kennzeichnung des „wahren Atheisten“ assoziiert die Vorstellung den Namen eines anderen Mannes, der im Grunde genommen die gleiche Lehre, wenn auch auf anderer Basis, vortrug: Ludwig Feuerbach, den Schrittmacher und Wegbereiter Marxens im letzten Jahrhundert. Wegen der großen Ähnlichkeit seiner Lehre vom wahren Atheismus mit derjenigen von Braun und Sölle sei kurz auf ihn eingegangen. Nicht zuletzt auch deswegen, damit man durch den Blick auf die Geschichte die Wiederholung und daher Begrenztheit moderner Theorien erfährt und so sich vor dem Mißverständnis zu hüten sucht, wir Heutigen hätten wie noch keine Zeit zuvor „die Sache selbst“ erfaßt. Die Geschichte steht heute zwar nicht hoch im Kurs, wir brauchen sie aber, um durch sie aus der Enge unserer eigenen Geschichte herauszukommen.

¹⁹ H. Cox, Stadt ohne Gott? (Stuttgart 1969) 278 f.

²⁰ ZG 415; vgl. GS 336, 338.

²¹ Vgl. auch H. Fries-R. Stählin, Gott ist tot? (München 1968) 56 f., 96 f. Ferner J. Schmitz, Verantwortliches Reden von Gott: Trierer Theologische Zeitschrift 76/3 (1967) 171 f.

²² Vgl. auch K. Goldammer, Gott — ein Verspäteter? In: Lebendiges Zeugnis 3/4 (1968) 26. Ferner D. Sölle, Stellv. 176 f.

Auch Feuerbach erklärt: „Ein wahrer Atheist ist daher auch nur der, welchem die Prädikate des göttlichen Wesens, wie zum Beispiel die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subjekt dieser Prädikate nichts ist. Und keineswegs ist die Verneinung des Subjektes auch notwendig zugleich die Verneinung der Prädikate an sich selbst“ (Das Wesen des Christentums I 63). „Die Persönlichkeit von Gott aussagen heißt“ darum nach Feuerbach „nichts anderes als die Persönlichkeit für das absolute Wesen erklären“ (a.a.O. 169)²³. Der eigentliche Sinn des biblischen Satzes: Gott ist die Liebe, ist ferner nach Feuerbach: „Die Liebe ist Gott selbst und außer ihr ist kein Gott“ (a.a.O. 101).

Hinter diesen geradezu dogmatisch klingenden Erklärungen Feuerbachs steht seine Auffassung, daß der Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ein illusorischer ist, daß das Wesen, das der Mensch bisher als ein göttliches angebetet hat, in Wirklichkeit sein eigenes Wesen ist, nur befreit von den Engen und Mängeln des individuellen Menschen, und daß sich daher der Mensch sich selbst entfremdet hat. In Verkennung des eigenen Wesens hat der Mensch einem göttlichen Wesen das beigelegt, was eigentlich ihm zukommt. Feuerbach erklärt wörtlich: „Unsere Aufgabe ist es eben, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein illusorischer ist, das heißt, daß er nichts anderes ist als der Gegensatz zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Individuum, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher ist“ (D. W. d. Chr. I 52). „Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, das heißt wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht... alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens“ (a.a.O. 53). Daß der Mensch sich überhaupt einen Gott vorstellt, führt Feuerbach darauf zurück, daß der einzelne Mensch in sich Eigenschaften findet, die er sich zwar leicht ins Unendliche gesteigert denken kann, von denen er aber zugleich weiß, daß sie in solcher Vollkommenheit ihm selbst nie zukommen können. Unfähig, der menschlichen „Gattung“ die höchste denkbare Vollkommenheit des Wissens, Fühlens und Wollens zuzuschreiben, projiziert der religiöse einzelne diese Eigenschaften auf ein fingiertes jenseitiges Wesen, das er Gott nennt. Nicht Gott hat den Menschen, sondern der Mensch hat Gott, richtiger: hat sich seinen Gott geschaffen. Das ist die intellektuelle Wurzel von Gottesgedanken und Religion bei Feuerbach.

Es gibt aber nach Feuerbach noch eine andere, nämlich gefühlsmäßige, emotionale Wurzel für die Gottesvorstellung im Menschen. Sie besteht in der Unfähigkeit der menschlichen Individuen, sich anders über den

²³ Vgl. Braun, ZG 414: nicht daß Gott Person ist...

Schmerz und die Not hinwegzuträsten, die mit menschlichem Dasein verbunden sind. Unter dem Druck dieser Not, die an einer Stelle sogar als Druck des bürgerlichen und politischen Lebens gedeutet wird, entstehe der positive Wunsch eines besonderen Lebens nach dem Tode, für welche die Religion dann eine vermeintliche Garantie übernehme: „Gott ist das Echo unserer Schmerzenslaute. Äußern muß sich der Schmerz; unwillkürlich greift der Künstler nach der Laute, um in ihren Tönen seinen eigenen Schmerz auszuhauchen. Er befriedigt seinen Schmerz, indem er ihn vernimmt, indem er ihn vergegenständlicht; er erleichtert die Last, die auf seinem Herzen ruht, indem er sie der Luft mitteilt, seinen Schmerz zu einem allgemeinen Wesen macht.... Diese freie Luft des Herzens, dieses ausgesprochene Geheimnis, dieser entäußerte Seelenschmerz ist Gott. Gott ist eine Träne der Liebe, in tiefster Verborgenheit vergossen über das menschliche Elend. ‚Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer im Grund der Seelen gelegen‘, — dieser Ausspruch²⁴ ist der merkwürdigste, tiefste, wahrste Ausspruch der christlichen Mystik“²⁵. (Nebenbei bemerkt klingt in dieser emotionalen Wurzel der religiösen Vorstellungen bereits Marxens späteres Wort von der Religion als dem „Seufzer der bedrängten Kreatur“²⁶ an.)

Wenn also der Gegenstand der Religion im Grunde genommen ein menschlicher ist, dann ist, so postuliert Feuerbach mit Recht, die Theologie auf Anthropologie zu reduzieren und das bisher für göttlich gehaltene Wesen in seine menschlichen Bestandteile aufzulösen. An die Stelle des Theismus ist der Atheismus zu setzen, an die Stelle der Religion die Bildung, an die Stelle des Jenseits im Himmel die Zukunft auf Erden, an die Stelle der Verheißung des ewigen Lebens das zeitliche Leben und an die Stelle des Vertrauens auf Gottes Hilfe das Vertrauen auf die eigenen Kräfte des Menschen. Darum ist nicht, wie Hobbes meinte, der Mensch des anderen Menschen Wolf (*homo homini lupus*), sondern der Mensch ist des Menschen Gott (*homo homini Deus*). Und der Atheist als Atheist verfehlt nicht Gott, sondern — den Menschen.

Welche Gründe treiben Feuerbach zu dieser Auffassung? Nicht die Entmythologisierung und existentielle Interpretation der Bibel wie bei Braun,

- a) sondern einmal der direkte Gegensatz zu Hegels Philosophie, näherhin zu dessen Idealismus und Religionsphilosophie. Hatte Hegel gesagt: „Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst“, so erklärt Feuerbach: „Das Wissen des Menschen von

²⁴ Feuerbach zitiert Sebastian Franck v. Wörd, einen protestantischen Mystiker des 16. Jahrhunderts.

²⁵ Das Wesen des Christentums I 201.

²⁶ Die Frühschriften. Hrsg. v. S. Landshut (Stuttgart 1953) 208.

Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eigenen Wesen“ (D. W. d. Chr. II 354).

- b) Sodann spielt bei Feuerbach eine große Rolle ein stark verstelltes Bild von Religion, Theologie und Metaphysik: von Metaphysik, weil das Metaphysische, wozu ja auch das Göttliche gehört, im Sinne eines lokal-räumlichen Chorismos gedacht ist, wie auch H. Braun nur diesen lokalisierten Metaphysikbegriff kennt; von Religion und Theologie, weil das Vertrauen auf Gottes Hilfe das Vertrauen zu den eigenen Kräften lahm lege, Religion und Theologie überhaupt Welt und Mensch gegenüber dem Göttlichen zu einem Nichts erklärten und damit der Entfaltung der wahren Menschlichkeit des Menschen im Wege ständen.
- c) Schließlich stoßen wir bei Feuerbach auf eine exklusive Diesseitigkeit, also auf eine vollkommen gegen jede Transzendenz abgedichtete Immanenz, wie sie in dem berühmten Wort zum Ausdruck kommt: „Raum und Zeit sind die Existenzformen allen Wesens. Nur die Existenz in Raum und Zeit ist Existenz“. Auch hier zeigt sich eine Ähnlichkeit zu H. Braun, der ja ebenfalls auf der historischen und naturgesetzlichen Geschlossenheit der Immanenz insistiert, was allerdings eher Anschauung der Naturwissenschaft des letzten als unseres Jahrhunderts sein dürfte (ZG 415 f.).

Fassen wir auch den zweiten Interpretationsversuch der Transzendenz und Immanenz Gottes in drei Kernsätzen zusammen:

- 1) Basissatz im Denksystem von Herbert Braun und Ludwig Feuerbach ist, daß Gott als eine für sich seiende und von allem Weltlichen und Menschlichen unterschiedene Realität verlorengeht. Das Göttliche wird aufgelöst in das Menschliche, bei Feuerbach in das menschliche Wesen, bei Herbert Braun in die Mit- und Zwischenmenschlichkeit, also in ein Existential des Menschen!
- 2) Bei beiden entschwindet damit ein Welt und Mensch gegenüber transzendenter Gott. Feuerbach verzichtet völlig auf den Transzendenzbegriff; bei Braun fristet er ein kümmerliches Dasein in der Unverfügbarkeit des „ich soll“ und „ich darf“. Das eigentlich metaphysisch Transzendente ist damit keineswegs getroffen.
- 3) Gott ist nach Feuerbach und Braun derart dem Menschen immanent, daß er im menschlichen Bereich restlos aufgeht: Er ist nicht mehr als das immanente Wesen des Menschen bei Feuerbach und nicht mehr als die immanente Mitmenschlichkeit bei Braun. Daß Gott dem Menschen noch gegenwärtiger sei als dieser sich selbst, können weder Braun noch Feuerbach mitvollziehen.

Fortsetzung folgt.

Charismen und Dienste in der Gemeinde

Von Pfarrer Dr. Henry Fischer, Hamburg

Einführung

„Die geweihten Hirten wissen sehr gut, wieviel die Laien zum Wohl der ganzen Kirche beitragen. Sie wissen ja, daß sie von Christus nicht bestellt sind, um die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen, sondern daß es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so als Hirten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten“ (Conc. Vatic. II, Lumen gentium cap. 4, 30). Diese Sätze aus der Kirchenkonstitution des II. Vaticanum müssen konsequent für das Leben der Einzelgemeinde angewandt werden.

Der Soziologe Professor Dr. Horst Helle, Aachen, beschreibt dies für eine Pfarrgemeinde so: „Was das Ensemble, das sich Gemeinde nennt, unter der Regie des Pfarrers beachten muß, ist meiner Meinung nach vor allem dies: in den Funktionen die Verschiedenheit, in der Struktur die Einheit und in der Hochachtung die Gleichheit aller Christen. —

In den Funktionen die Verschiedenheit: Funktionen unterscheiden sich von Aufgaben dadurch, daß sie dauerhaft übertragen werden müssen. Wenn mich mein Pfarrer bittet: „Würden Sie in dieser Messe kollektieren?“, dann hat er mir eine Aufgabe gegeben. Verabreden wir aber, daß ich jeden Sonntag in der Messe um 10 Uhr entweder selbst kollektiere oder für eine Vertretung Sorge, dann habe ich eine Funktion übernommen. Wenn mein Pfarrer auf Grund seiner trüben Erfahrung mit Laien sicherheitshalber noch einen zweiten Mann mit der gleichen Funktion betraut, dann fehlt in den Funktionen die Verschiedenheit. Wenn ein Laie anregt, einen regelmäßigen Pfarrbrief zu drucken, und dem Pfarrer dann einfällt, das würde er doch wohl besser selbst übernehmen, dann steht an Stelle der Verschiedenheit, die gegenseitige Ergänzung zuläßt, die Gleichheit, die Konkurrenz erzeugt.

In der Struktur die Einheit: Wenn die Gemeinde — anstatt eine wogende Menge nach dem Bild der Herde zu sein — in Untereinheiten gegliedert ist, die zu dem gemeinsamen Ziel verschiedene Beiträge leisten, dann entspricht der Funktionsteilung die organisatorische Einheitlichkeit. Die einen besuchen die Kranken und Alten, die anderen lesen und besprechen die Konzilsdokumente. Eine dritte Gruppe singt und musiziert im Hochamt. Jede weiß, wie sehr das Leben der Gemeinde von der Arbeit aller Gruppen abhängig ist. Der Pfarrer aber versammelt um sich

eine Art ‚Domkapitel‘ aus den Sprechern oder Leitern dieser Gliederungen. In diesem Gremium wird ihr Wirken koordiniert und die Einheit der Gemeinde symbolisiert.

In der Hochachtung die Gleichheit: Wie Christus seinen Jüngern die Füße wusch, um sie zu lehren, daß man sich nicht vornehmer dünken darf als die anderen, so könnte der Pfarrer verfahren. Hält sich der Kirchenchor für wichtiger, hält sich der Konzilskreis für intelligenter, so meinen die, welche Kranke besuchen, der Nächstenliebe besser zu dienen. Sie sollen alle Hochachtung voreinander haben, nicht aber Hochachtung für sich selbst fordern. In dieser Haltung können sie einander gleich werden. —

In der Karfreitagsliturgie bitten wir für die Bischöfe, Priester, Diakone, Subdiakone, Akolythen, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier, Bekenner, Jungfrauen und Witwen. Wir sehen diesem Katalog von Funktionsträgern genau an, daß es eine Zeit gegeben hat, in der ‚das ganze heilige Volk Gottes‘ eine gegliederte Ordnung erkennen ließ, anstatt sich als desorganisierte Laienschaft unter Führung einer Priesterelite darzustellen.“

Nicht alles, was in der Gemeinde lebendig ist, läßt sich organisieren oder muß nachträglich erst durch eine Einordnung in ein Organisationsgefüge legitimiert werden. Es gibt die sogenannten „freien Charismen“ in der Gemeinde. Es gibt das Charisma des Tröstens, der Ermunterung, der brüderlichen Zurechtweisung, das Charisma des Lobpreises, des geistlichen Gespräches — Charismen, die von ihrem Inhalt her an keine bestimmten Stände, Berufe, Lebensalter oder Beauftragungen gebunden sind; die aber das Leben der Gemeinde ungemein befruchten und aufbauen können, wenn man sie nur wirken und innerhalb der Gemeinde zur Geltung kommen läßt. Da solche Charismen an einzelne Personen gebunden sind, soll man sie nicht gleich als Privatsache der einzelnen beiseite tun und sie vorschnell in eine „Außenseiterrolle“ innerhalb der Gemeinde drängen. Ob unsere Gemeinden darum zuweilen so „uniform“ und langweilig sind, weil wir in den Funktionen nicht genügend die Verschiedenheit gelten lassen oder sie nur annehmen, wenn sie in vorgezogene Schablonen passen?

1. Das Problem der Gemeindeerfahrung

Im Wort „Gemeinde“ ist der Begriff Gemeinschaft enthalten, ein Miteinander also, ein Zusammengehören und Zusammengerufensein, das von den einzelnen Gliedern auch erfahren werden muß und zu dem die einzelnen beitragen müssen. „Alle Gläubigen hielten zusammen und

hatten alles gemeinsam.“ „Und die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele“ (Apg 2, 45; 3, 32). Diese Verbundenheit ist das zeugnishaftes Zeichen der Gemeinde Christi. In der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums heißt es von den Priestern: „Sie sammeln die Familie Gottes als eine von einem Geist durchdrungene Gemeinde von Brüdern und führen sie durch Christus im Geist zu Gott dem Vater“ (Lumen gentium Nr. 28). Die Wirklichkeit sieht weithin anders aus: ein individualistisches Heilsverständnis, das die Kirche als Service-Anstalt für die notwendigen Heilmittel erscheinen läßt — als eine Organisation also, zu deren einzelnen Mitgliedern man nicht eigens Kontakt zu finden braucht, wie es bei anderen Interessengemeinschaften ähnlich der Fall ist. Die Gemeinden sind häufig zu große, undifferenzierte, anonyme Gebilde, die keine natürliche Basis geben, um ein gemeinschaftliches Zueinander der einzelnen Gemeindemitglieder zu erleichtern.

Die Entwicklung der Industriegesellschaft bringt eine zunehmende Anonymisierung der menschlichen Strukturen und Beziehungen mit sich — in den Städten stärker spürbar als auf dem Lande. Einerseits bietet diese Entwicklung dem einzelnen größere Freiheit; er kann sich die Mitmenschen, zu denen er Kontakt aufnehmen möchte (oder auch nicht), frei wählen — andererseits liefert sie ihn der Gefahr größter Vereinsamung aus. In solcher Situation erwartet der einzelne gerade von der Kirche keinen anonymen Verwaltungsapparat. Sein Verlangen geht vielmehr darauf, in der Kirche einen Ort zu finden, wo ihm Mitmenschlichkeit begegnet, wo in freier Entscheidung Gemeinschaft möglich gemacht wird.

Es gibt die zu kleine Gemeinde, deren soziales Gefüge jedes Spontan-Menschliche erstickt und wo das Mißtrauen, die Scheu voreinander herrschen. Und es gibt die zu große, die anonyme Gemeinde, bei der man keinen rechten Ansatzpunkt für den menschlichen Kontakt findet. Hier müssen Zwischenstrukturen gefunden und gefördert werden. Gemeinde kann nicht allein lebendig sein in ihrer Gesamtheit; sie lebt ebenso in allen ihren Gruppierungen, in allen ihren Häusern.

Diese Zwischenstrukturen gibt es zum Teil schon längst in den zahlreichen Pfarrorganisationen und Vereinen. Es gibt darunter solche, die als Ziel weiterhin kein anderes haben als das der ganzen Pfarrei — nur bezogen auf eine bestimmte Lebenssituation oder einen bestimmten Lebensstand (Jugendgemeinschaften, Familienkreise, Mütterkreise, Männerkreise, berufsorientierte Gemeinschaften). Sie verstehen sich keineswegs nur als Interessengemeinschaften oder Apostolatskreise, sondern in erster Linie als „Lebensgemeinschaften“, innerhalb derer die Kommunikation gleichgesinnter, gleichgearteter Christen möglich ist. Sie

möchten ihre Gemeinschaft sowohl als sakramentale Gemeinschaft wie auch als kollegialen, brüderlichen Kreis gegenseitiger handfester wie auch geistiger Hilfe erleben. Hier wird in einer klassischen Form Gemeinde gelebt. Und es tut nichts zur Sache, ob solche Gruppierungen mit ähnlichen Gruppierungen anderer Pfarreien einen Verband bilden und also über die konkrete Pfarrei hinausreichen. Anders zu werten sind solche Gruppierungen, die ihre Mitglieder aus verschiedenen Gemeinden sammeln. Hier könnte man nicht mehr von pfarrlicher Substruktur sprechen, sondern eher von Superstrukturen oder von nicht-territorialen Pfarreien.

In neuerer Zeit haben sich in vielen Pfarreien spontan Gruppen gebildet ohne feste Organisation oder Institution. Sie haben — über die Pfarrei hinaus — auch wenig Kontakt zueinander. Die Vereinsmüdigkeit heutiger Menschen liegt — neben anderen Gründen — vor allem wohl in der Scheu vor festen, nicht frei gewählten oder später zu bereuenden Bindungen. So ergeben sich auf einer vorgegebenen Basis Familienkreise, Nachbarschaftskreise, private Gesprächskreise. Sie treffen sich in ihren Häusern, oft ohne den Priester. Ihre Zusammenkünfte haben praktische, nachbarschaftliche Hilfen zur Folge; kurz: brüderliche Gemeinde wird erfahren, und der Wunsch nach der gemeinsamen Eucharistiefeier wird in solchen Kreisen laut („Hausmesse“). Solche Gruppierungen sind echte, notwendige Substrukturen einer Pfarrei. Ohne sie ist Mitmenschlichkeit als Gemeindeerfahrung kaum mehr möglich. Wesentlich ist, daß sie den Bezug zum Ganzen der Pfarrei behalten, offen sind für die verschiedenen Ämter und Dienste in der Pfarrei, daß der Pfarrer sie — oder ihre Sprecher — von Zeit zu Zeit zusammenruft, um Kontakt zu halten.

Sodann gibt es die erklärten Zweckgemeinschaften. Sie sammeln sich um eines bestimmten Zieles willen: Apostolatsgruppen, karitative Kreise, der Kirchenchor, Bildungszirkel innerhalb der Gemeinde. Sie sind für die Pfarrei unentbehrlich, aber nicht eigentliche Strukturierungen der Pfarrgemeinde im hier gemeinten Sinne. Denn solche „Pfarrorganisationen“ haben ihren Zweck in der Verfolgung eines apostolischen Zieles, während die „Lebensgemeinschaften“ ihren Zweck in sich haben. Allerdings sind die Grenzen faktisch fließend — wie wohl Apostolat und Dienst ohne Brüderlichkeit untereinander nicht zu denken ist und andererseits die Gefahr der Gettobildung und Introvertiertheit der oben genannten Gruppen gegeben sein kann, wenn sie keinen dienenden Bezug mehr haben zu Aufgaben und Gemeinschaften außerhalb ihres eigenen Bereiches. Sie würden dann nicht zu Substrukturen — die ja einen Bezug auf das Ganze haben —, sondern zu Fremdkörpern in der Pfarrei. Hier jeweils die richtigen Akzente zu finden, verlangt viel Taktgefühl und Klugheit von seiten des Pfarrers. Jedenfalls ist es verhängnisvoll, die ver-

schiedenen Formen der Gruppen und Vereine gegeneinander auszuspielen, wie es leider nicht selten der Fall ist. Ihre Berechtigung, ja zuweilen ihre Notwendigkeit innerhalb einer konkreten Gemeinde dürfte außer Frage stehen. Das „Zusammenspiel“ aller zum Wohle der Gesamtstruktur der Gemeinde wird dort um so besser gelingen, wo ein funktionstüchtiger Pfarrgemeinderat besteht und ein Pfarrer vorhanden ist, der sein Amt als Vorsteher der Gemeinde vorab als einen Dienst an der Einheit sieht.

Eine so strukturierte Pfarrei — differenziert in die verschiedenen organisierten oder nichtorganisierten Gruppen, nach verschiedenen Aufgaben, Neigungen und Lebenssituationen — kann allein den wirksamen Gemeinschaftscharakter einer Gemeinde garantieren. Der Aufruf eines Pfarrers zu einer gemeinsamen Aktion wird ins Leere verhallen (oder bestenfalls das kleine Grüppchen „seiner“ Anhänger erreichen), wenn er am Sonntag von der Kanzel auf eine anonyme Versammlung trifft. Der Aufruf wird aber ganz andere Erfolge haben, wenn der Pfarrer für jeweils differenzierte Aufgaben, Themen, Situationen, die jeweils differenzierten Kreise anspricht. Dort wird er auch die Träger der verschiedenen Dienste und Ämter finden. Eines ist dabei allerdings notwendig: ein guter Informationsfluß zwischen dem Pfarrer und den einzelnen Gruppen, zwischen den einzelnen Gruppen untereinander und zur Gesamtgemeinde hin. Ein gut gemachter Pfarrbrief muß regelmäßig und kostenlos erscheinen, der nicht nur Brief des Pfarrers an seine Gemeinde ist, womöglich noch gedruckte Predigt, sondern der wirklich Informationen enthält, die sich lesen wie das „Lokale“ in der Zeitung.

2. Brüderliche Dienste in der Gemeinde

Die Möglichkeiten mitmenschlicher Beziehungen innerhalb der Gemeinde sind so vielfältig wie das Leben. Sie können spontan sein, nur für den Augenblick, oder auch bewußt organisiert und auf Dauer angelegt. Gerade hier ist das Feld der sogenannten freien Charismen. Wer Augen hat, der entdeckt die Charismen der Gastlichkeit, des Trostes, der Freude, der Erbauung, des Zuhörens und des praktischen Zupackens. Es müssen die einzelnen Gemeindemitglieder immer nur wieder angeregt und ermuntert werden, die Möglichkeiten der verschiedenen Hilfen gegenüber anderen Gemeindemitgliedern zu sehen und zu verwirklichen. Da sind die Anlässe, die immer wiederkommen: Geburt, Hochzeit, Jubiläen, Ernennungen und Erfolge einzelner, Krankheit, Lebenskrisen einzelner oder ganzer Familien, soziale und wirtschaftliche Nöte, Tod. In allen diesen Situationen kann Kontaktaufnahme spontan geschehen von Mensch zu Mensch. Selbstverständlich kann und muß

dabei auch das persönliche Charisma des Priesters in der Einzelseelsorge zur Geltung kommen.

Es muß aber in einer größeren Pfarrei dafür auch eng umrissene Dienste geben, und deren Träger müssen darauf vorbereitet und ständig weiter informiert und ausgebildet werden. Es ist hier nicht möglich, diese Dienste alle aufzuzählen und auf sie näher einzugehen: die Sorge um die Kinder (Kindergarten, religiöse Unterweisung, „Patentreise“), um die Jugend, um Verlobte, Brautleute, um die Familie (Familienerholung!), um die Alten (Altenfreizeiten) und Kranken, ebenso muß hier der Bereich der Pfarrcaritas mitberücksichtigt werden. Alle diese Dienste üben eine eminent wichtige Gemeindefunktion aus, auf die eine Pfarrei ganz und gar nicht verzichten kann, wenngleich sie gerade hier immer wieder auf Hilfen anderer, übergeordneter Institutionen angewiesen sein wird, die aber die Aktivitäten der Gemeinden nicht ersetzen dürfen.

Mitmenschliche Kontaktpflege wird innerhalb einer großen Gemeinde schwer gelingen ohne einen Helferkreis, der systematisch — auch ohne spontanen Anlaß — die einzelnen Gemeindemitglieder besucht. Wir meinen die Gemeindedienste in den Wohnvierteln. Die Pfarrei ist in Bezirke von etwa 20 bis 25 Haushalte unterteilt, für jeden dieser Bezirke fühlt sich ein erwachsenes Gemeindemitglied — der Bezirkshelfer — verantwortlich. Er muß mit Taktgefühl und viel Selbstlosigkeit darangehen, den Mitchristen in diesem Bezirk die Dienste der Gemeinde unaufdringlich anzubieten, ihm zum Bewußtsein zu bringen, daß die Gemeinde auch für ihn da ist und an ihn denkt. Jegliches Lästigfallen muß dabei vermieden werden. Der Anlaß zum Besuch ist ein bestimmter Pfarrbrief, der zwei bis dreimal im Jahr erscheint (etwa zu Weihnachten oder zu Ostern) und von dem einzelnen Helfer persönlich den Familien überbracht wird. Er besucht die Neuzugezogenen im Bezirk, damit sie so zwanglos einen ersten Kontakt mit der Gemeinde aufnehmen können. Er wird eine Auge dafür haben, wo Nachbarschaftshilfe geleistet werden muß, wo Anteilnahme an Freud und Leid von Seiten der Gemeinde angebracht ist. Keineswegs muß er alles selbst ausrichten. Er muß für seinen Bezirk die Kontaktperson zu den Inhabern der anderen Dienste und Ämter in der Gemeinde sein, nicht zuletzt zum Vorsteher der Gemeinde. Es ist nicht leicht, den nötigen Kreis von Helfern zu finden. Viele fühlen sich dieser Aufgabe nicht gewachsen oder sind auch in der Tat nicht geeignet. Andererseits geht es meistens sehr gut, wenn die ersten Schritte einmal getan und falsche Vorstellungen überwunden sind. Es wird Aufgabe des Priesters sein, einen solchen Kreis von Gemeindehelfern zu bilden und — wenn er vorhanden ist — geistlich und pastoral zu leiten.

Im Denken und Handeln vieler Priester nimmt das Sakrament einen breiten Raum ein. Ihre Besuche gelten der Sakramentspendung oder doch der entfernteren oder näheren Vorbereitung darauf. Das Zurückholen der „Abständigen“ wird als ein Zurückholen zu den Sakramenten verstanden.

Wer die Gemeinde als Brudergemeinde ernst nimmt, muß um die pastorale Schwergewichtsverlagerung wissen, die damit gefordert ist. Ein Priester, der fleißig Hausbesuche macht, systematisch und mit großem Einsatz, ist zweifellos ein eifriger Seelsorger, aber er könnte bei der Verwirklichung dessen, was Gemeinde ist, sein Vorsteheramt dennoch verfehlen. Gemeinde entsteht ja nicht allein dadurch, daß die vielen einzelnen Kontakt mit „ihrem“ Pfarrer haben (und er mit ihnen), sondern daß die Gemeindemitglieder untereinander Kontakt finden und aus ihrer Anonymität herauskommen. Der Pfarrer hat hier das Amt des Zusammenführens. Er muß häufig genug erst die Kontakte schaffen zwischen den einzelnen untereinander, den einzelnen und einer Gruppe, zwischen den Gruppen untereinander. Freilich wird er diesen Dienst um so besser durchführen können, je mehr er die Seinen kennt, wenn er in die Häuser geht, Besuche macht. Aber die Zielsetzung ist dabei doch eine etwas andere, als es die landläufige Praxis der „Hausbesuche“ meint.

Es ist wohl eine allgemeine Erfahrung der Seelsorge in den Großstadtgemeinden, daß die Menschen sehr häufig den Hausbesuch des Priesters erwarten, von ihm angesprochen werden wollen, nicht mit Forderungen oder Einladungen, sondern mit Interesse für ihre eigenen persönlichen Lebensbedingungen. Nirgendwo wie hier müßte der Dienstcharakter der Gemeinde deutlich werden. Dennoch unterbleiben die meisten Hausbesuche. Die Priester fühlen sich überfordert bei der Unmöglichkeit, in sinnvollem Zeitabstand einige tausend Besuche zu machen, besonders bei der starken Fluktuierung der Stadtbevölkerung. Und was ist mit einem Besuch gedient? Was folgt dann? Hier zeigt sich erneut das Dilemma einer anonymen unstrukturierten Pfarrei, in der wesentliche Dinge alle vom Priester gemacht werden müssen: jeden Abend in einer anderen Gruppe und dann noch für tausend einzelne da sein sollen. Die Sorge um eine strukturierte Pfarrei mit vielen Diensten und verantwortlichen Trägern dieser Dienste und zugleich die Öffnung einer solchen Pfarrei auf die Fernstehenden hin — das ist der einzig mögliche Weg. Der Pfarrer braucht Helfer bei den Hausbesuchen, geschulte, menschlich reife und diskrete Persönlichkeiten, nicht bloß Briefträger der Gemeinde oder „Kontakter“. Geht es hier doch um ein Eingehen auf die persönlichen Fragen des anderen. Groß wird die Zahl dieser Männer und Frauen nie sein (sie sind nicht schon ohne weiteres gleichzusetzen mit den oben genannten „Bezirkshelfern“). Hier handelt es sich tatsächlich um ein echtes

Charisma, deren Träger aber von der Gemeinde anerkannt und in der Gemeinde entsprechend geschätzt sein sollten. Denn auch die Besuche dieser Männer und Frauen stoßen ins Leere — ähnlich wie der Besuch des Pfarrers —, wenn hinter ihnen keine Gemeinde steht, in die hinein die noch Fernstehenden sinnvoll eingebunden werden können. Darum dürfen die einzelnen Gruppen und Substrukturen nicht allzusehr elitär und geschlossen sein. Es muß offene Gruppen geben, die nicht von jedem, der zu ihnen stößt, die regelmäßige Gottesdienstteilnahme und das ganze Glaubensbekenntnis verlangen.

3. Die Dienste in der Verkündigung der Gemeinde

Das Wort Gottes verkünden und hören wird meist nur als ein Vorgang der einseitigen Belehrung gesehen. Der autorisierte Prediger versteht sich als der Gebende und der Zuhörer als der einzelne, der zwar mit mehreren in der Bank sitzt, aber eben doch als einzelner zuhört. Der Predigtvorgang ist dabei eher vergleichbar dem Vorgang des Beiwohnens einer Darbietung. Man sucht sich dabei den Darbieter aus, der einem subjektiv am meisten zusagt. Die Mitanwesenden sind zufällig.

Dabei ist die Gemeinde der eigentliche Ort, wo Wortverkündigung im Glauben und aus dem Glauben heraus erst möglich ist. Die missionarische Verkündigung vor Ungläubigen sieht anders aus als die Verkündigung der Wahrheiten, die im Innenraum der Gemeinde nur den Glaubenden zugänglich sind. Es gibt das Wohnen des Wortes Gottes unter den Gläubigen (vgl. Kol 3, 16). Und wie die Gemeinde dem einzelnen Christen die Verbindung mit den Sakramenten gewährleistet, so muß sie ihm auch die Möglichkeit der dauernden lebendigen Verbindung mit dem Wort des Herrn geben. Wird die Wortverkündigung so als Ereignis gesehen, das Gemeinde schafft, eint und erhält, dann ergeben sich daraus einige Konsequenzen.

a) Das Amt der Wortverkündigung darf nicht das isolierte Amt eines einzigen sein. Die ganze Gemeinde muß daran beteiligt werden, freilich die verschiedenen Glieder in je verschiedener Weise nach Begabung, Situation und Beauftragung.

Dabei darf die Gemeinde nicht bloß als passiv zuhörende mit in die Verkündigung hineingenommen werden. Der Prediger muß Kenntnis haben von den Fragen und Problemen, dem geistigen Stand und Standort der Gemeinde. Also werden die, die den Dienst der Verkündigung ausüben, sich in den Dialog mit der Gemeinde — konkret: mit vielen ihrer einzelnen Glieder — redlich einlassen müssen. Dabei kann unvermittelt

der Lehrende in die Rolle des Lernenden versetzt sein. Der Ort und die Situationen, bei denen solche Dialoge geführt werden können, sind sehr unterschiedlich. Unecht wirken „gestellte“ Dialogpredigten. Dagegen gibt es gute Beispiele von Gesprächspredigten auch innerhalb eines Gottesdienstes (vgl. Lothar Zenetti, Zeitansage, Pfeiffer, München). Auch Predigtkritik kann nachträglich vom Prediger erbeten und in einer Gruppe geleistet werden. Solche Gruppen können zuweilen auch bei der Predigtvorbereitung helfen und den dialogischen Charakter gewährleisten. Ob wir nicht oft blind sind für das Charisma der Kritik? Wenn Wortverkündigung kein einseitiger Vorgang ist, dann sind die Diener an der Wortverkündigung auch nicht nur auf der einen Seite zu finden.

b) Die nicht offizielle, aber deswegen keineswegs private, sondern durchaus in der Gemeindedimension stehende Verkündigung geschieht auf vielerlei Weise und muß phantasievoll ermuntert und möglich gemacht werden: die Glaubensunterweisung der Kinder durch ihre Eltern (es ist häufig viel effektvoller, den Eltern im Hinblick auf ihre Kinder religiöse Hilfen zu geben, als die Kinder direkt durch den Katecheten zu unterweisen!), die der Eheleute, Geschwister, Freunde, Nachbarn und Kollegen untereinander, die der Leiter von Gruppen und Kreisen innerhalb der Gemeinde, Seelsorgehelferinnen, Erwachsenenbildner und Lehrer. Dabei anerkennen wir merkwürdigerweise den Religionslehrern in der Schule einen offizielleren Rang in der Verkündigung und ebnen ihnen dafür die Wege (*Missio canonica*), eher als irgend jemanden in irgendeinem anderen Bereich außerhalb des Gottesdienstes und der Schule; wobei doch die Vorrangigkeit der religiösen Erwachsenenbildung heute immer eindeutiger wird.

Zum brüderlichen Dienst in der Gemeinde gehört das Mitglauben können. Glaube der einzelnen lebt wesentlich von der Möglichkeit mitglauben zu können, von der Gemeinschaft der Glaubenden und sich um den Glauben Mühenden. Die Erwachsenen sind hinsichtlich ihrer Glaubensbildung fast ausschließlich auf die Sonntagspredigt angewiesen oder auf private Eigeninitiativen. Wo ist für sie der Ort in der Gemeinde zu gemeinschaftlichen Glaubensgesprächen, zu theologischer Weiterbildung? Vieles ist hier vielerorts schon geschehen. Wenn man aber bedenkt, daß dieselben Erwachsenen häufig genug Eltern sind und also die direkten Glaubenslehrer ihrer Kinder, dann wird deutlich, um wieviel mehr die religiöse Erwachsenenbildung auf der Ebene der Gemeinde aktiviert werden muß. Das geht nicht ohne Hilfe der Gebiets- oder Stadtkirche und ohne lebendigen Kontakt zu ihr. Aber wieviel Einsatz um den Religionsunterricht der Kinder und — im Vergleich dazu — wie wenig Einsatz für die Glaubensbildung Erwachsener wird bisher geleistet. Hier

ist mit einer sträflichen Einseitigkeit der Bemühungen aufzuräumen — oder die Wortverkündigung in der Gemeinde wird auf die Dauer vernachlässigt.

c) Auch innerhalb der gottesdienstlichen Versammlung, sei es bei der Gesamtgemeinde oder nur bei Teilen der Gemeinde, sollte die Verkündigung nicht nur durch den geweihten Priester geschehen dürfen. Es ist nicht einzusehen, warum bei bestimmten Themen in bestimmten Situationen „Laien“ die Wortverkündigung nicht ebenso gut oder wirkungsvoller vornehmen können als der Priester: der Hausvater bei einer Hausmesse, der Pate bei einer Taufe, besonders Beteiligte bei bestimmten Anlässen, Kindergärtnerinnen bei Kindern. In einer Gemeinde sprach ein Arzt bei einem Karfreitagsgottesdienst über den Tod Christi: die Predigt erhielt Zeugnis-Charakter, wie sie ihn nie erhalten hätte, wenn der Priester auch dieselben Worte gesagt hätte. Es geht dabei nicht um Neuerungen oder gar Sensationen. Es geht darum, deutlich zu machen, daß Wortverkündigung nicht auf die geweihten Amtsträger in der Gemeinde beschränkt ist, daß das Vorsteheramt nicht schon in jedem Falle identisch ist mit dem Amt der Verkündigung und schließlich, daß Charismen zum Aufbau der Gemeinde mithelfen dürfen und Raum für sie in der Gemeinde vorhanden sein muß.

Es ist zu hoffen, daß mit der größeren Verbreitung des Diakonates, der wachsenden Zahl der vollausgebildeten Theologen, die keine Priester sind, auch die Zahl der offiziellen und dauernden Amtsträger der Verkündigung wächst, und zwar auch außerhalb des schulischen Bereiches. Das Feld, das zu bestellen ist, wird schon in wenigen Jahren ohne sie überhaupt nicht mehr auskommen.

Selbstverständlich kann jemand in der Gemeinde Wortverkündigung in offizieller Form nicht betreiben, ohne den Auftrag des Vorstehers. Das Amt des Vorstehers muß aber darin bestehen, nach den jeweiligen Möglichkeiten viele zu Wort kommen zu lassen; dafür Sorge zu tragen, daß zukünftig möglichst viele dazu fähig gemacht werden — eine Aufgabe, die zweifellos die Einzelgemeinde überfordert, dennoch aber von der Einzelgemeinde her gefordert ist. Sein Amt verpflichtet den Gemeindevorsteher, nicht in erster Linie zu entscheiden, was inhaltlich richtig und was falsch ist, sondern ein Auge darauf zu haben, was den Frieden und die Einheit der Gemeinde heillos zerstört oder die Einzelgemeinde aus der Einheit mit der Bistumskirche herausbringt. Er muß also notwendig hinhören auf den Glaubenssinn des Gemeindevolkes. Übt er sein Vorsteheramt als einsame Autorität aus, so wird er sich gerade bei der Wortverkündigung von der Gemeinde immer mehr isolieren, die Verkündigung selbst wirkungslos machen. Wie sollte sie dann noch als Gemeindeereignis erfahrbar sein?

4. Die Dienste in der sakramentalen Gemeinschaft

Gemeinde ereignet sich für die meisten am augenfälligsten in der gottesdienstlichen Gemeinschaft. Hier geschieht die Versammlung um das Wort des Herrn und um den Tisch des Herrn. Der Mahlcharakter der Eucharistiefeier zeigt für sich schon die Einheit der Vielen an. Ein Mahl (im Gegensatz zur bloßen Mahlzeit) ist immer Stunde der Gemeinschaft. Nun gilt diese gemeindliche Dimension keineswegs nur für das Sakrament der Eucharistie, sondern für alle Sakramente. Die neuere Sakramententheologie gibt uns darüber deutliche Auskunft. Aber wie wenig ist das vielen Gemeindegliedern bewußt, und wie häufig ist diese Gemeinde-Dimension beim Vollzug der Sakramente ganz und gar verdeckt! Wenn im Codex als Pflicht des Pfarrers die Spendung der Sakramente genannt wird, sooft die Gläubigen berechtigterweise darum bitten (can. 467), so kann damit die Feier, der Vollzug der Sakramente ganz in die „Heilmittelspendung“ degradiert sein; ein individueller Vorgang zwischen dem, der hat (dem geweihten Machthaber), und dem, der empfängt. Sowohl vom Priester wie vom Kirchenvolk her können der Gemeindecharakter der Sakramente und die verschiedenen Ämter und Dienste beim Vollzug dann nicht mehr gesehen werden. Hier muß die Gemeindepastoral heute neu ansetzen.

a) Gemeindedienste bei Taufe und Firmung

Ein bedeutender Aspekt der Taufe ist die Eingliederung in das Volk Gottes, das heißt konkret: in die Gemeinde. Dieser Aspekt muß sowohl in der Verkündigung über die Taufe als auch bei ihrem Vollzug deutlicher werden, als dies häufig der Fall ist. Gerade die bisherige Praxis der Kindertaufe hat dies aber verdunkelt. Die Kindertaufe hat zweifellos dort ihre Berechtigung, wo Kinder in gläubige Familien hineingeboren werden. Wenn Kinder in fast allen Bereichen vom Mitdenken und Mitun mit den Eltern leben, um so zu ihrem vollen Wachstum zu gelangen, ist es nur verständlich, wenn ihr Mitglaubekönnen sakramentale Dimension durch die Kindertaufe erreicht. Daher ist sie aber auch nur sinnvoll, wo die Möglichkeit des Mitglaubekönnens konkret wirklich gegeben ist.

Bei der Kindertaufe zumal ergibt sich von der Sache her schon eine differenziertere „Rollenverteilung“. Denn Kinder sollten ja nicht getauft werden, wenn nicht mündige Glieder einer Gemeinde dafür eintreten und bürgen, daß das Kind in der konkreten Möglichkeit des Mitglaubekönnens aufwächst. „Es ist Aufgabe der Pfarrer, unterstützt von Katecheten und anderen fähigen Laien, die Eltern und Paten der Kinder, die getauft werden sollen, auf pastoral geeignete Weise darauf vorzubereiten“ (Neuer Ritus der Kindertaufe, Praenotanda Nr. 13). Wenn es

nicht gelingt, wenigstens einen Elternteil durch das Taufkatechumenat fähig zu machen, für das Kind glaubwürdig das Glaubensbekenntnis abzugeben und wenn dazu auch noch der Pate nur die konventionelle Rolle ohne Bezug zur kirchlichen Gemeinde spielt, sollte die Taufe besser aufgeschoben werden. Allerdings sollte in solchen Fällen sich auch die Gemeinde herausgefordert fühlen, anstatt nur resigniert die mangelnden Voraussetzungen bei einem Elternpaar festzustellen und den Fall auf sich beruhen zu lassen.

Die Aufwertung des Amtes der **Taufpaten** wäre aus Gründen der Gemeindebildung außerordentlich wünschenswert. Besser ein Taufpate aus der konkreten Gemeinde, der nahen und auch örtlichen Bezug und religiöse Einflußmöglichkeit zur Familie des Täuflings hat, als ein entfernt wohnender Verwandter oder Bekannter, der praktisch nur ein familiäres Etikett erfüllt. Um manche persönliche Kränkung zu verhindern, könnte man letzteren durchaus als formellen Paten im Taufbuch führen. Wichtiger wäre, daß in einer Gemeinde genügend Männer und Frauen vorhanden sind, die das Gemeindeamt der Paten der Sache nach, wo die Eltern solcher Hilfe bedürfen, verantwortungsbewußt und taktvoll übernehmen. Allerdings setzt das schon vorherige, menschliche Kontakte mit den Eltern voraus.

Bei gemeinsamen Tauffeiern könnte man die Eltern und solche Paten vorher zu einem Taufunterricht zusammenholen. Auf jeden Fall müßte sonst ein solches **Taufkatechumenat** einzeln geschehen. Wenn der Pfarrer dies nicht selbst übernimmt, könnte er dieses Amt einem aus dem dafür fähig gemachten Kreis der Gemeindepaten bestellen. Wenn die Taufe Eingliederung in die Gemeinde bedeutet, muß die Gemeinde sich auch für die Täuflinge verantwortlich fühlen.

Ähnliches gilt übrigens auch bei der Taufe oder Konversion Erwachsener. Sie werden sehr häufig von der Gemeinde allein gelassen, der sie sich zugewandt haben und deren Hilfe sie als die „Neuen“ sich häufig wünschen.

Die **Firmung** steht theologisch gesehen im Zusammenhang mit der Taufe. Sie soll das Taufgeschehen vollenden und zur verantwortlichen mündigen Teilnahme an der Sendung Christi befähigen. Konkret wird diese Teilnahme für viele durch die lebendige Mitarbeit in einer konkreten Gemeinde. Darum sollte das Sakrament der Firmung auch ein bewußtes, konkretes Engagement für die Gemeinde Christi bedeuten.

Von dieser pastoralen Sicht her ist ein **Firmalter** an der Schwelle der Erwachsenenzeit wünschenswert. Wenn nun die Hinführung zur aktiven Teilnahme am Gemeindeleben Voraussetzung für die Spendung der Firmung ist, wer soll sie dann bewerkstelligen? Hier wird der per-

sönliche Kontakt der erwachsenen Glieder der Gemeinde mit ihren jugendlichen Gliedern geradezu herausgefordert. Allzu häufig führt die Jugend (Jugendseelsorge) ein völlig isoliertes, nur geduldetes Dasein innerhalb der Gemeinde. Die Notwendigkeit des persönlichen Kontaktes mit den angehenden Firmlingen könnte lebendigere Gemeindebildung auch hier außerordentlich fördern. Das Amt des Firmpaten könnte auf diese Weise seinen neuen Sinn erhalten, wenn der Firmpate nicht ohnehin schon mit dem Taufpaten identisch ist. Die Firmpaten sollten vornehmlich in der konkreten Gemeinde zur Verfügung stehen und persönlichen Kontakt mit den Firmlingen haben, ja von diesen akzeptiert und ausgewählt sein. Wäre das Amt des Firmpaten bloße Farce, sollte es besser ganz wegfallen. Formalismus kann gerade dieses Alter nicht verstehen.

Daß die Spendung der Firmung dabei sinnvollerweise in der Gemeinde selbst stattfindet, versteht sich. Allerdings sollte in den Städten das territoriale Gemeindeprinzip dabei nicht strapaziert werden. Besonders Jugendliche finden häufig ihr konkretes Engagement in Funktionalgemeinden oder in gemeindlichen Super- oder Substrukturen.

Mag sein, daß bei solcher Praxis die Zahl der Firmlinge erheblich zurückgeht. Dann aber doch fast immer deshalb, weil die Voraussetzungen, unter denen zuvor die Kindertaufe gespendet wurde, nicht gestimmt haben oder nicht eingetroffen sind. Das Sakrament der Firmung verträgt von seinem Sinn her am wenigsten bloße Mitläufer und desinteressierte Christen. Die Scheidung, die die Taufe doch verlangt (Umkehr und Glaube), würde spätestens hier vollzogen.

b) Gemeindedienste bei Buße und Krankensalbung

Es ist zu bedauern, daß die Gemeinde sich zu wenig als eine Gemeinde von Büßern bekennt. Es sieht so aus, als würden die Sünder versteckt, müßten sie auf jeden Fall anonym bleiben. Beichtstühle werden als ein Privatissimum empfunden, das die Gemeinschaft nichts angeht. Altäre werden nach vorn gezogen in die Gemeinde, der Taufstein wird nach Möglichkeit aus der Ecke geholt, aber selbst modernste Beichtstühle sind in den Gotteshäusern oft mehr dezente Wandschränke als für alle sichtbare Orte der Buße. Eine versammelte Gemeinde, die ihre eigene Bußbedürftigkeit nicht deutlich genug zum Ausdruck bringt, wird für Sünder nicht anziehend sein. Sie wirkt wie ein Getto von Elitären, von Pharisäern, die immer recht haben. Daher leisten jene unklugen Eiferer in den Gemeinden keine guten Dienste, denen es immer und überall darauf ankommt, daß ihre Gemeinde „gut“ dasteht, die auch keine Kritik oder Selbstkritik vertragen können, die daher auch unbeweglich und jeder Reform abhold sind — oder im Gegenteil immer und überall die Ersten und Schnellsten sein wollen. Sünde, Schuld ist ihnen stets nur private

Angelegenheit der einzelnen. Die Schuld einer Gruppe, eine gemeinschaftsbedingte Art von Selbstgerechtigkeit, Einbildung und Intoleranz kommt ihnen nie zu Bewußtsein. Hier ist eine äußerst wichtige Aufgabe des Vorstehers zu leisten, der Gemeinde als Gemeinde (und nicht nur den vielen einzelnen in ihr) zur Bußgesinnung zu verhelfen und diese sich auch auf vielfältige Weise artikulieren zu lassen. Er darf sich nicht damit begnügen, möglichst viel und ausgiebig im Beichtstuhl zu sitzen und Privatbeichten abzunehmen. Der Vorsteher hat in Predigt und Gespräch sein prophetisches Amt auszuüben und solche in der Gemeinde ausfindig zu machen (und nicht zu fürchten!), die es können. War es nicht vornehmste Aufgabe der Propheten, ihre Gemeinden zur Buße zu rufen?

Hier bieten sich die sogenannten Bußgottesdienste an. Sie wären aber vergebliche Mühe, wenn sie Routineangelegenheit werden, festgesetzt und wenig vorbereitet wie „Sonntagsandachten“ herkömmlichen Stils aus unseren Gebetbüchern. Sie dürfen nicht im Ritualistischen ersticken. Am besten werden sie vorbereitet von einem Kreis von Gemeindemitgliedern. Aus der Gemeinde selbst müßten die Besinnungsfragen kommen, konkrete Anklagen formuliert und Fürbitten gefunden werden. Dabei kann jeweils ein konkreter Aspekt im Vordergrund stehen: das Versagen der einzelnen und der Gemeinde, des ganzen Volkes gegenüber dem Frieden, den Armen, der Jugend, den Alten, das Versagen in der Liebe zur Kirche, im politischen Engagement und so fort. Der Pfarrer wird hier anfangs viel Hilfestellung geben müssen, aber auch selbst viel Hilfe erfahren. Denn der konkrete Erfahrungshorizont der Gemeindemitglieder kann in solchen Bußgottesdiensten sehr gut mit eingebracht werden.

Diese Bußgottesdienste werden häufig genug nur mit Gruppen der Gemeinde durchgeführt werden. Die Themenstellung ergibt sich oft aus dem Lebensalter und der Situation einer bestimmten Gruppe konkreter. Ein weiteres kommt hinzu: gegenüber einer allzu großen und damit meist anonymen Gemeinde kann der Bekenntnisvorgang vor der Gemeinde und die Versöhnung mit ihr nicht so deutlich werden wie bei einer kleineren, überschaubaren Gemeinschaft. Je besser eine Gesamtgemeinde strukturiert ist, desto wirkungsvoller werden diese Substrukturen den Gemeinschaftscharakter kirchlichen Bußvollzuges deutlich machen können.

Der Vorsteher der Gemeinde soll dazu ermuntern, beim außersakramentalen Bußvollzug viele Glieder der Gemeinde zu beteiligen, Charismatiker des Trostes, des Friedenstiftens und der heilsamen Provokation ausfindig zu machen, sowie in den kleinsten Kreisen — unter Freunden, in der Familie — den Weg zum gegenseitigen Bekenntnis, zur *correctio fraterna*, diskret zu zeigen und dazu zu ermuntern. All dies wird dem

Verständnis und dem Vollzug der Einzelbeichte schließlich mehr dienlich sein als der forcierte, aber von den übrigen Bemühungen isolierte Versuch, ihre Häufigkeit und Intensität zu steigern.

Wer die Krankensalbung als Vollendung der Buße versteht, weil in ihr die Hinwendung zu Christus bis in die endgültige Todeshingabe bezeichnet werden soll, für den ist sie dann auch die Grundlage des Standes der Kranken innerhalb einer Gemeinde. Nun ist es aber in unseren Gemeinden mit dem Verhältnis zu Krankheit und Tod ähnlich schlecht bestellt wie in der profanen Gesellschaft: wir verdrängen das Phänomen der Krankheit und des Todes. „Die Unfähigkeit zu trauern“ hat auch die Christengemeinden ergriffen. Unter dieser Atmosphäre des völlig gestörten Verhältnisses zu Krankheit und Tod wirft das Sakrament der Krankensalbung Probleme auf. Der Priester wird häufig — wenn überhaupt — erst gerufen, wenn der Kranke fast bewußtlos ist. Der Priester wird als Todesbote verstanden, der aber gerade so lange wie möglich verdrängt werden soll. Es muß versucht werden, unsere Gemeinden hier bewußt gegen das allgemeine gesellschaftliche Klima zu provozieren. Die Gemeinde Christi muß ein ungebrochenes Verhältnis zu ihren Kranken und Sterbenden gewinnen, wie anders kann sie glaubwürdig den „Tod des Herrn verkünden“, den Herrn nachahmen gerade in seiner Solidarität mit den Kranken? In der Gemeinschaft derer, die den Tod des Herrn feiern, können die Kranken unmöglich als die angesehen werden, die in dieser wesentlichen Dimension christlicher Gemeinde nichts mehr „leisten“. Sie stehen dem Mysterium des Herrentodes in besonderer Weise nahe.

Erst bei einer Gemeinde, die ein solidarisches Verhältnis zu ihren Kranken hat, wird auch die Krankensalbung wieder ihren richtigen Sinn bekommen. Die Kranken dürfen daher nicht nur der Sorge der Priester oder der ambulanten Krankenschwester der Pfarrei anvertraut sein. Mehrere Glieder der Gemeinde müssen sich diesem Krankendienst verpflichtet wissen. Anders wird eine Bewußtseinsänderung innerhalb der Gemeinde nicht stattfinden. Ernstlich zu überlegen ist, ob diese Gemeindemitglieder nicht auch den Herrenleib von der sonntäglichen Eucharistiefeyer den Kranken bringen könnten.

Bewährt haben sich mancherorts Krankentage in den Gemeinden, an denen die Kranken zu einem eigenen Gottesdienst eingeladen und auch hingefahren werden. Gestaltung wie Organisation dieser Tage setzen natürlich aktive Beteiligung vieler gesunder Gemeindemitglieder voraus.

Und ist es so abwegig — wie von einer Pfarrei berichtet wird —, daß bei solchen Kranken- und Altengottesdiensten auch denjenigen, die es wünschen, nach entsprechender Einführung, das Sakra-

ment der Krankensalbung gespendet wird? Immerhin wäre dies ein Weg, die Krankensalbung aus dem Klima der allerletzten (oft bewußtlosen) Stunde herauszuholen und Krankheit und Altersbeschwerde für die Beteiligten intensiver in die Kreuzeshingabe Christi hineinzustellen. In Gemeinschaft mit anderen in ähnlicher Situation wird ein solcher Empfang der Krankensalbung den einzelnen eher nahezubringen sein und das Odium der akuten, individuellen Todesnachricht verlieren.

Stirbt ein Gemeindemitglied, so sollte die Tatsache des Todes in das Bewußtsein der Gemeinde kommen, nicht allein durch das namentliche Gedächtnis bei der sonntäglichen Eucharistiefeier. Gerade in den Städten, wo eine Aufbahrung in der Kirche nicht mehr möglich ist, sollten neue Formen der Anteilnahme, des nachbarschaftlichen Gebetes, des Gottesdienstes im kleinen Kreis der überschaubaren Nachbarschaft des Toten wahrgenommen werden.

c) Ehe und Priestertum in der Gemeinde

Die notwendige Betonung der Liebe in der Ehe läßt bei vielen Menschen heute nur noch den individuellen Aspekt der ehelichen Gemeinschaft in den Blick kommen. Dabei wird wenig bedacht, wie das Wesen der Liebe in der Ehe selbst verfehlt werden kann, wenn ihre soziale Dimension nicht mitgesehen wird.

Die Sakramentalität der Ehe ergibt sich vor allem im Blick auf den Bezug der Gemeinschaft des Volkes Gottes zu Christus (vgl. Eph 6, 22—33). Damit müssen aber auch Überlegungen angestellt werden über das Verhältnis der Ehe zur Gemeinde. Schon die sakramentale Eheschließung kann gesehen werden als öffentliches Zeugnis des Charismas der Liebe vor der Gemeinde. Die Gemeinde braucht dies Charisma und auch seine — stets von neuem zu erfüllende — Bekundung. Insofern ist Ehe (und Familie) nicht nur Adressat der Gemeindepastoral, sondern gehört durchaus zum gemeindefördernden und tragenden Charisma, das vielen Gemeindemitgliedern zum „Aufbau des Ganzen“ verliehen ist. Die Liebe der Eheleute untereinander und zu ihren Kindern kann und soll ansteckendes Zeichen und Mittel sein für das Zeugnis der Gesamtgemeinde und der Kirche überhaupt: Einheit zu schaffen, „daß alle Menschen eine Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen“ (Pastoralkonstitution Nr. 24). Die Erfahrung lehrt ja auch, daß das konkrete Zeugnis christlicher Eheleute und Eltern das überzeugendste Beispiel ist für die Glaubwürdigkeit der Gemeinde Christi nach innen wie nach außen in die Nachbarschaften, die noch nicht dazugehören.

Es sollte in einer Gemeinde alles getan und gefördert werden, was diesem Charisma ehelichen Lebens Raum gibt. Die Proble-

matik der „Standesseelsorge“ muß überdacht werden, insofern sie allzu sehr die Männer und Frauen isoliert vor Augen hat — bis hin zur Männer- und Frauenseite im Gottesdienst. Sowohl im Gottesdienst als auch im Zeugnis der Verkündigung und der alltäglichen Liebe in der Gemeinde sollten Ehepaare gemeinsam wirken können. Dann würde bei gewissen Gemeindediensten die häufig eintretende unreflektierte und unsachgemäße Aufteilung von Männer-Diensten und Frauen-Diensten vermieden (etwa die Betonung der religiösen Erziehung der Kinder und der karitativen Dienste durch die Frau, dagegen alles halbwegs „offizielle“: Teilnahme an der Gemeindeleitung, Gemeinderat, besondere Rollen in der Liturgie, Diskussionsleitungen durch die Männer).

Gerade bei den konfessionsverschiedenen Ehen wird es eine wesentliche Rolle spielen, wie weit sie in der konkreten Gemeinde angenommen sind oder nicht, und zwar beide Ehepartner. Hier ist ein weites ökumenisches Feld zu bestellen, und man sollte es tun auch unter Hinzuziehung und Beratung durch den Pastor der anderen Konfession. Die eigentliche pastorale Schwierigkeit der konfessionsverschiedenen Ehe taucht gerade deswegen auf, weil zwei konkrete Gemeinden hinter der einen Ehe stehen. Hat der eine Partner keine Bindung zu seiner konkreten Gemeinde, so mag sich manche Schwierigkeit nicht zeigen. Ja, es kann durch das Zeugnis des anderen Ehepartners und seiner Gemeinde eine gewisse Affinität zu dieser Gemeinde hin wachsen. Ideal ist es aber jedenfalls nicht, wenn der eine Ehepartner restlos ohne jede Gemeinde bleibt. Am schlimmsten ist die Situation dann, wenn aus der gegebenen Schwierigkeit der Konfessionsverschiedenheit für beide Partner (und ihre Kinder) überhaupt kein Kontakt zu irgendeiner christlichen Gemeinde resultiert. Pastorales Denken sollte hier jedenfalls nicht durch allzu einseitig juristisch orientiertes Denken ins Hintertreffen geraten.

Der Priester der katholischen Kirche wächst aus den Gemeinden. Hat der junge Mann in den berufsentscheidenden Jahren die Erfahrung einer lebendigen, aufgeschlossenen, zeitgerechten und auf Zukunft bezogenen Gemeinde gemacht, hat er in einer solchen Gemeinde sogar Dienste übernehmen und dabei den nötigen Selbststand finden können, so wird ihm das bei der Entscheidung für das Priestertum außerordentlich helfen. Wie die eigene Familie, wie die verschiedenen Priesterpersönlichkeiten ihm begegnet sind, das alles kann ja kaum ohne Bezug auf die konkrete Gemeinde gesehen worden sein und wird für die Berufsentscheidung bedeutsam sein.

Wahrscheinlich fördert eine Gemeinde durch ihr glaubwürdiges Zeugnis mehr Priesterberufe als durch gezielte Aktionen für „Priesternachwuchs“. Wahrscheinlich werden junge Männer heute längere (viel-

leicht auch hauptberufliche) Erfahrungen in den verschiedenen Diensten der Gemeinde haben wollen, ehe sie sich ganz entscheiden. Und sollten sie zu dieser Entscheidung (mit Verpflichtung zum Zölibat) nicht kommen, wäre die Gemeinde gut beraten, dennoch die Dienste dieser Männer weiter anzunehmen. Kommt es zu einer Situation, wo die Kirche bewährte Männer — verheiratet oder nicht — zu Priestern weiht, die ihr Amt in der Gemeinde nebenberuflich ausüben, dann wird die Wahl dieser Männer sicher nicht ohne Beteiligung der Gemeinde zustande kommen.

d) Gemeindedienste bei der Eucharistiefeier

Die Eucharistie ist als das eigentliche „Gemeindesakrament“ bezeichnet worden. Hier wird die Gemeinde immer neu das, was sie ist: Leib Christi. „Weil es ein einziges Brot ist, sind wir Vielen ein Leib“ (1 Kor 10, 17). Die eucharistische Versammlung am Sonntag ist die Stunde der Gemeinde.

Dennoch sehen viele, sehr viele „Gottesdienstbesucher“ (ein verräterisches Wort!) die Sonntagsmesse unter dem Aspekt der „Sonntagspflicht“ oder als Leistung persönlicher Frömmigkeit, die wöchentliche religiöse Stunde der Einkehr. Darum ist vordringlich „darauf hinzuarbeiten, daß der Sinn für die Pfarrgemeinschaft vor allem in der gemeinsamen Feier der Sonntagsmesse wachse“ (Liturgiekonstitution Nr. 42).

Im folgenden kann hier nicht näher eingegangen werden auf die Rollenverteilung der Dienste in der Liturgie der Eucharistiefeier selbst. Darüber ist im Zusammenhang mit der Liturgiereform vieles gesagt worden und in die Gemeinden eingedrungen. Es seien nur einige Hinweise gegeben, die sich auf Dienste beziehen, die häufig übersehen werden und nicht direkt den liturgischen Vollzug der Feier betreffen.

Das Nichtkennen, die Anonymität der einzelnen Gemeindemitglieder untereinander ist bei der Größe der städtischen Pfarreien eines der schwierigsten Hindernisse, den Gemeinschaftscharakter der Feier deutlich zu machen. Einiges könnte erreicht werden durch neu zu belebende Dienste (zum Beispiel der Ostiarier): Männer und Frauen, die die Hereinkommenden begrüßen, ihnen ein Gesangbuch in die Hand geben, bei dem Suchen der Plätze behilflich und zu Auskünften bereit sind. Warum muß es in unseren Kirchen vor Beginn der Gottesdienstfeiern immer so still sein? Allerdings muß mit dem nötigen Takt vorgegangen werden. Der Städter zumal liebt es nicht, wenn die von ihm doch oft als positiv empfundene Anonymität sozusagen „von oben her“ aufgehoben wird. Es muß ihm überlassen bleiben, ob er die Distanz aufgibt oder nicht. Nötig aber ist, daß dieses Aufgeben der Distanz so leicht wie möglich gemacht wird. Daß der Vorsteher der Eucharistiefeier die Versammelten zu

Beginn der Feier — nicht nur rituell — begrüßt, daß die Feier selbst menschlich kommunikativ in der Gestaltung, differenziert in der Rollenverteilung und verständlich in den Texten sein muß, ist eine Grundforderung der Liturgiereform.

Aber auch die unmittelbare Zeit nach dem Gottesdienst sollte genutzt werden in der Kirche, vor der Kirche, im Gemeindehaus zur gegenseitigen Kontaktnahme. Hier wird wieder der Dienst von Gemeindemitgliedern aktuell: sie könnten Fremde miteinander bekannt machen, den Pfarrbrief persönlich in die Hand geben. Hier sollten auch die Gemeindepriester und das ganze Team der hauptamtlich in der Seelsorge stehenden Männer und Frauen zu sprechen sein. An einigen Orten hat man gute Erfahrungen gemacht mit dem Bau von großen Vorhallen (mit Garderoben und Sitzcken) unmittelbar vor der Kirche selbst. Sie dienen zugleich als Gemeindesäle, sonntags aber nach den Gottesdiensten bieten sie echten Kontaktraum für die Gemeindemitglieder. Leider dient auch die Art des Kirchengestühls häufig nicht dazu, Kommunikation zu schaffen. All dies sind Bedingungen um die Gottesdienstfeier herum, aber sie haben ihre Rückwirkung auf die Gottesdienste selbst, indem sie die feiernden Glieder der Gemeinschaft aus der gegenseitigen Anonymität herausheben, Gemeinde erfahrbarer machen gerade in der Stunde der sonntäglichen Eucharistiefeier.

Ihr sollte darum vom Vorsteher der Gemeinde, aber auch von allen anderen Diensten her die meiste und intensivste Vorbereitung gelten. Erstarrung in die Routine würde die Eucharistiefeier als Gemeindeereignis zunichte machen.

Trotzdem wird in vielen konkreten Situationen die gottesdienstliche Versammlung von einander zumeist Unbekannten nicht zu vermeiden sein. Aber auch dann muß durch die Verkündigung über die Eucharistie und durch die Art ihres Vollzuges den einzelnen deutlich werden, daß sie einander verbunden sind durch den gemeinsamen Glauben und die gemeinsame Eucharistie. Durch seine Anwesenheit, durch sein Singen und Beten macht jeder einzelne die Erfahrung der Gemeinschaft der Kirche möglich, wie es ja besonders deutlich werden kann bei den ganz großen gottesdienstlichen Feiern an Wallfahrtsorten oder bei kirchlichen Kongressen.

Es wird dies um so besser gelingen, je mehr die vielen Unbekannten innerhalb ihres kleinen Bekanntenkreises Eucharistiefeier intensiv und konkret als Gemeinschaftserlebnis erfahren haben. Solche Eucharistiefeiern — manchmal „Hausmessen“ genannt — können ihre Rückwirkung auf den Sonntagsgottesdienst der ganzen Ortsgemeinde in der Kirche haben. Auch dort wird die neu erfahrene Gemeinschaftsdimension der Eucharistiefeier nun leichter wiedererkannt und realisiert als vorher.

Wenn der Vorsteher der Gemeinde den lebendigen Austausch zwischen den einzelnen Guppen herstellt, er ist in ihnen ja anwesend als zelebrierender Priester — dann kann er der Gefahr einer Separierung vorbeugen und den Gewinn in der Einzelgruppe zur Bereicherung in die größere Gesamtgemeinde hineintragen. Gerade bei der Eucharistiefeier muß der Vorsteher der Versammlung die Vielfalt der Dienste und Ämter in seiner Gemeinde zum Zuge kommen lassen. Hier sollte es für ihn unumstößliches Prinzip sein: nicht selbst zu machen, was andere Glieder der Gemeinde übernehmen können. Und wo es heute nicht geht, muß er für das Morgen dahinstreben.

5. Der Pfarrgemeinderat

Der Pfarrgemeinderat bildet die „institutionalisierte“ Kollegialität der Dienste in der Gemeinde. Mittlerweile sind in den meisten deutschsprachigen Bistümern eigene Satzungen und Wahlordnungen für die Pfarrgemeinderäte erlassen worden. Sie weisen zum Teil erhebliche Unterschiede auf, was die Kompetenz, die Zusammensetzung und den Wahlmodus betrifft. Entscheidend ist, daß versucht wird, eine echte Repräsentanz der Gemeinde in diesen Gremien zu erreichen.

Der Pfarrgemeinderat darf nicht bloßes Ausführungsorgan des Pfarrers sein. Das verbietet das richtige Verständnis von der Kollegialität der Dienste und Ämter wie auch vom Vorsteheramt in der Gemeinde. Andererseits sollte nicht gleich zu Beginn die Frage hochgespielt werden, ob der Pfarrgemeinderat gegenüber dem Pfarrer nur beratende oder auch entscheidende Funktion habe. Diese Frage zuerst stellen heißt, die von der Tätigkeit des Pfarrgemeinderates häufig genug erst zu überwindende Position des Gegenübers von Pfarrer und Gemeinde verhärten. Denn zweifellos herrscht heute noch mancherorts Unsicherheit über die Rollenverteilung zwischen Pfarrgemeinderat und Pfarrer. So wird gefragt, ob der Gemeinderat eine Art Aufsichtsgremium gegenüber dem Pfarrer sei? Oder versteht er sich als gewählte „Regierung“ mit Verantwortung und Vollmacht? Wo immer auch die Diskussion ansetzen mag: ungut erscheinen alle Bestrebungen, die den Vorsteher der Gemeinde nur als „Gegenüber“ sehen, fast nicht mehr als Gemeindemitglied. Auch die Mentalität mancher Pfarrer spricht sich leider in dieser Richtung aus, wenn von „Klerus und Gläubigen“ gesprochen wird. Gehört der Klerus nicht zu den Gläubigen?

Da das Priesteramt in der Gemeinde als Vorsteheramt zu begreifen ist, wäre es aber auch schief, den Priester nur als Sachverständigen für Liturgie, Theologie und seelsorglich schwierige Fälle anzusehen

— die eigentliche Gemeindeleitung aber anderen oder der Institution „Pfarrgemeinderat“ zu übertragen. Andererseits aber nimmt der Pfarrgemeinderat gerade am Dienst des Vorsteheramtes, das heißt am Dienst der Einheit der Gemeinde maßgeblich Anteil. Er soll eben diese Einheit repräsentieren und auch gewährleisten. So ist es nur selbstverständlich, wenn ihm in gewissen Fragen echte Entscheidungsbefugnis zukommen muß. Ebenso selbstverständlich aber ist es, daß bei wichtigen Entschlüssen, die die besondere Verantwortung des Gemeindeleiters berühren, mit ihm Einvernehmen erreicht werden muß. Denn die Einzelgemeinde ist ohne ihren Vorsteher ebenso wirkungsunfähig wie die Bistumskirche ohne Bischof und die Weltkirche ohne Papst. Wenn man also dem Gemeindevorsteher in wichtigen Entscheidungen ein qualifiziertes Stimmrecht zusprechen muß, so sollte dies jedoch stets im mitentscheidenden Pfarrgemeinderat wahrgenommen werden. Für etwa sich ergebende schwerwiegende Konfliktsfälle wäre eine übergeordnete Schiedsinstanz in den Diözesen wünschenswert.

Die Pfarrgemeinderatsmitglieder müssen Initiativen entwickeln, Kritik anbringen und Stellungnahmen abgeben können. Sie müssen mit ihrem Sachverstand die Probleme der Welt in die Gemeinde einbringen und so der Gesamtgemeinde dienen. Das alles setzt voraus, daß sie über die Situation in der Pfarrei, in der Stadt- (oder Regionalkirche) und in der Bistumskirche sowie über die Möglichkeiten in der gegenwärtigen Pastoral überhaupt bestens informiert sind. Diese Informationen werden sie in der augenblicklichen Situation weitgehend vom Gemeindevorsteher erhalten. Ist er nicht informationsbereit, dann wird er allein die Tagesordnungspunkte und ihre Behandlung bestimmen. Der Pfarrgemeinderat wäre bestenfalls Repräsentationsclub. Besteht ein Pfarrgemeinderat längere Zeit und hat er gut gearbeitet, so wird er seine Informationen aus der Gemeinde selbst beziehen können. Und zwar oft breiter und genauer, als es dem Pfarrer möglich ist. Dazu ist es nötig, daß der Pfarrgemeinderat zur Gemeinde hin außerordentlich durchlässig ist. Seine einzelnen Mitglieder müssen einen guten Kontakt zu den Gemeinschaften, Gruppen und Substrukturen der Gemeinde haben. Der Pfarrgemeinderat muß über seine Arbeit wirkungsvoll berichten und sie publizieren (Pfarrbrief).

Der Pfarrgemeinderat wird seine Arbeit für die Gemeinde nur wirklich effektiv leisten können, wenn er im Bewußtsein der Gesamtgemeinde Verantwortung für das Leben der Pfarrei trägt. Das einzelne Pfarrgemeinderatsmitglied muß sich für die Beschlüsse des Rates in der Gemeinde verantwortlich fühlen. Das setzt natürlich eine verantwortliche Mitwirkung bei dem Zustandekommen der Beschlüsse voraus. Für den Pfarrer bedeutet dies eine außerordentliche Entlastung. Er steht

nicht mehr allein in allem verantwortlich der Gemeinde gegenüber. Er wird aus seiner „einsamen“, oft auch autarken oder skrupelhaft aufgefaßten Rolle entlassen. Er wird wirklich „freier“ für sein Vorsteheramt beim Gottesdienst, Verkündigung und Bruderdienst in der Gemeinde.

Der konkrete Aufgabenkatalog des Pfarrgemeinderates ergibt sich aus der Rollenverteilung der verschiedenen Dienste innerhalb der sakramentalen Gemeinschaft, der Wortverkündigung und der brüderlichen Dienste in der Gemeinde.

Inwieweit der Pfarrgemeinderat zugleich auch die Kirchenrats- oder Kirchenvorstandsaufgaben bei der finanziellen und materiellen Güterverwaltung mit wahrnimmt, ist örtlich sehr verschieden. Als Zielvorstellung kann ein Pfarrgemeinderat gelten mit einem ihm verantwortlichen „Finanz- und Vermögensausschuß“ der Pfarrgemeinde. Auf jeden Fall wäre es unzutraglich, wenn die Frage der Finanz- und Güterverwaltung den eigentlichen Raum der Beratungen ausmacht. Der Pfarrgemeinderat darf keineswegs verwaltende, sondern muß vor allem eine inspirierende und beratende, verantwortliche Funktion bei den konkreten Lebensfragen der Gemeinde in allen ihren Bereichen ausüben.

BESPRECHUNGEN

Rudolf von Biberach, Die sieben strassen zu got. Hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278, hrsg. und eingeleitet von Margot Schmidt (Spicilegium Bonaventurianum VI) VII + 276* + 272 Seiten, broschiert 90,— DM, gebd. 96,— DM, Collegio Internazionale S. Bonaventura, Quaracchi 1969.

Fidels a Fanna hat den Traktat *De septem itineribus aeternitatis*, den noch Peltier in seiner Ausgabe der Werke des Bonaventura 1864—1871 nachgedruckt hatte, in die Kritische Ausgabe Quaracchi 1882—1902 nicht aufgenommen. Mit Recht; denn der meistens anonym überlieferte Traktat wird von acht Handschriften einem Minoriten Rudolf von Biberach zugeeignet. Dieser um 1300 im Straßburger Urkundenbuch genannte Rudolf hat noch mehrere kleinere Schriften über das geistliche Leben verfaßt. Sein Werk *De septem itineribus* ist um die Mitte des 14. Jahrhunderts ins Deutsche übersetzt worden, in der Handschrift Einsiedeln 278 erhalten und jetzt von S. eingehend beschrieben und ediert.

Die Herausgeberin hat 91 lateinische Handschriften des Traktates festgestellt, von denen 36 noch nicht in gedruckten Katalogen erfaßt sind. Auch in den mittelalterlichen Bibliothekskatalogen tritt uns der Traktat *De septem itineribus* zuweilen entgegen. Ebenso wird er von Autoren der Spiritualität bis um 1600 erwähnt, Gerson spricht ihn dem Bonaventura ausdrücklich ab, was Stelzenberger übersehen hat.

Schon diese Vorstudien lassen viel Licht fallen auf das literarische Geistesleben des „finsternen“ Mittelalters, besonders auf die Buchüberlieferung. Übertroffen wird diese Lichtfülle bei dem Einblick in den mystisch-theologischen Inhalt des Traktates. Zahlreiche Autoren werden von Rudolf genannt, überwiegend solche aus der neuplatonisch orientierten Spiritualität, wie Origenes, Augustinus, Ps.-Dionys, Bernhard v. Cl., die Viktoriner und Thomas v. Vercelli. Zu dem Aufstieg als Ganzem, zu den einzelnen Wegen, zu dem Siebenerschema und zu der Spannung *intellectus / amor* in der religiösen Erfahrung weiß die Herausgeberin eine fast erdrückende Fülle von Beobachtungen aus den Quellen der Spiritualität wie aus modernen Forschungen anzugeben.

Nicht zuletzt wird die Germanistik für die vielen neuen Erkenntnisse der Herausgeberin Dank wissen. Der Rezensent bedauert, als Nichtfachmann nur darauf hinweisen zu können, daß S. zu Diefenbach, *Glossarium Latino-Germanicum* allein beim Buchstaben A etwa 120 bisher unbelegte Bedeutungen namhaft gemacht hat und zum mittelhochdeutschen-lateinischen Glossar insgesamt etwa 80 Bedeutungen verzeichnet hat, die bei Lexer nicht stehen.

Der Herausgeberin, die in solch seltenem Maße philologische Akribie, nüchterne Feststellung des Gewordenen, abhold aller Romantik, und erstaunliche Weite des Blicks für das gesamte Geistesleben miteinander verbindet, muß man zu ihrer großen, die Grenzen eines Faches sprengenden Leistung herzlich gratulieren. I. Backes, Trier

Bild—Wort—Symbol in der Theologie. Hrsg. von Wilhelm Heinen. — Würzburg: Echter Verlag, 1968. 308 S., kart., 16,80 DM.

In einführenden Bemerkungen zu diesem Sammelband begreift Heinen Bild, Wort und Symbol als „Grundelemente der Mitteilung und der Teilhabe unter Menschen, zwischen Gott und den Menschen“ (11). Damit ist Symbol auch als ein theologisches Thema qualifiziert. Es gilt, Theologie symbolfähig zu machen, soll die „Brücke zwischen dem glaubenden Menschen und dem Geheimnis“ (28) nicht abgebrochen werden.

Nach religionsgeschichtlichen Erhebungen aus dem Alten Testament über „Bild Gottes ohne Gottesbild“ (Eising 35—54) und über „Die Symbolsprache der jüdischen Apokalyptik“ (Schreiner 55—81) folgt eine Analyse von Gnlika über „Bild und Gleichnis in der Botschaft Jesu“ (83—102), in der das Hören (der Gleichnisse, Parabeln und des Wortes) dominiert (83), das akustische Vernehmen von „ins bildhafte Wort“ (101) gesetzten Entsprechungen vorherrsche. Über die im Urchristentum stattgehabte historische Entwicklung „von der Bildlosigkeit zum Kultbild“ (103—118) handelt Kötting; Iserlohs Beitrag beschäftigt sich mit „Bildfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jahrhundert“ (119—138). Eine theologische Überlegung „Vom Hören und Sehen“ stellt K. Rahner an (139—156); er bietet gleichsam eine meta-

physische Anthropologie dieser beiden menschlichen Sinne und beschwört die „heilige, menschliche und christliche Kunst — sehen zu lernen“ (156). Kasper gibt eine anthropologische Begründung von „Wort und Symbol im sakramentalen Leben“ (157—175): Sofern Dinge und Mitmenschen einen Bezug und Verweis haben, der über sie selbst hinausführt, sind sie Symbole (160). Ursymbol des Menschen und der Welt ist der Leib (161). „Der Mensch wird zum Symbol einer Transzendenz, die zunächst offen bleibt“. „Symbole im ursprünglichen Sinn sind die Grund- und Ursituationen des Menschseins, wo das Menschsein und mit ihm die Welt durchsichtig wird für eine Frage, die über den Menschen hinausweist“ (163). Aber „Situation und Sprache, Symbol und Wort gehören unlösbar zusammen“ (164; vgl. 168); denn „das Wort ist Situationsbestimmung“ (165). Für den Glaubenden ist der Mensch Jesus das Ursymbol (169), in dem das Menschsein eine letzte Eindeutigkeit und Konkretetheit erhält; denn Christus verweist auf Gott (170). In der Sakramentenlehre findet sich „nicht nur der Symbolbegriff als solcher, sondern auch der innere ... Bezug von Wort und Symbol“ (171). „Das Sakrament ist ein ... in ein Zeichen hinein verdichtetes Wort“ (172).

„Wort und Bild als Element der Liturgie ist das Thema Lengelings (177—206); die Macht der Symbole nach Paul Tillich wird von Lengsfeld untersucht (207—224). Mit der Rolle von Bild, Wort und Symbol in moraltheologischer Aussage beschäftigt sich Heinen (225—248). Weil letzte Wirklichkeiten im menschlichen Leben gar nicht mit Worten voll ausgeschöpft werden können, ist auch „moraltheologische Aussage ... auf Bild und Symbol“, auf „Bildsehen und Symbolintuition“ (230) angewiesen. Informativ ist der Beitrag von W. Weber: „Soziale Statussymbole in der Kirche im Wandel der Zeit“ (249—268), worin er die bedenkenswerte Frage stellt: „Wo haben wir den theologisch unanfechtbaren Maßstab für die Entscheidung darüber, ob nicht die allegorisierende Theologie der Vergangenheit mit ihrer doch immerhin auch biblisch begründeten Rechtfertigung der äußeren Machtsymbole für ihre Zeit ebenso recht hatte wie unsere heutige Theologie mit ihrer Forderung nach äußerer Machtentkleidung der Kirche im 20. Jahrhundert?“ (251). Aufschlußreich sind die Ausführungen zum sozialen Statusverlust des Priesterberufes (260—226).

Zu „Bild-Wort-Symbol und die Mission der Kirche“ bezieht Glazik Stellung (269—283). Die Bedeutung von „Bild-Wort-Symbol in der theologischen Erwachsenenbildung“ (285—308) wird von Dreier einer vorzüglichen Analyse unterzogen. Weil die Bild- und Symbolarmut der eigenen Aussage mit der Unfähigkeit korrespondiert, bild- und symbolhaftes Geschehen zu erfassen, haben „christliche Theologie und theologische Erwachsenenbildung diesen *circulus vitiosus* heute als ihre innere Gefährdung zu erkennen“ (305).

Hier konnte kein konzises Resümee der von den Autoren erarbeiteten Resultate erstellt werden. Das von Fachleuten thematisierte Symbol durchwirkt — wie aufgezeigt — alle Disziplinen der Theologie derart, daß die Rede von einer „Theologie des Symbols“ nicht deplaziert erscheinen dürfte. Die Symbol-Angewiesen- und Verwiesenheit liegt zu guter Letzt in der menschlichen Erkenntnisstruktur begründet. Gerade in der theologischen Wissenschaft, wo es um den Aufweis eines selbst nicht mehr rückführbaren Eschaton geht, kommt der Symbol-Intuition eine zentrale Funktion zu. Durch diese — von Heinen herausgegebenen — Abhandlungen wird bisher nur vage Geahntes reflex und gewinnt die Theologie eine methodologische Horizonterweiterung.

M. Rock, Mainz

David, Jakob: Ehe und Elternschaft nach dem Konzil, (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie), Aschaffenburg: Pattloch-Verlag, 1968, 156 S.

Nach der Darlegung einiger Gedanken über „Ehe und Elternschaft als Lebensmächte“ (10—17) und über „geschichtliche Gestalten und Wandlungen“ (18—33) von Ehe und Familie entfaltet David in acht Kapiteln einen „praktischen Kommentar“ (8) zur Ehelehre der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils (34—114). Im Anhang ist die deutsche Übersetzung von *Humanae Vitae* abgedruckt (117—137), an die sich das Wort der deutschen Bischöfe der seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae Vitae* (138—146) anschließt.

In einer gerafften soziologischen und wirtschaftshistorischen Bilanz skizziert der Verfasser die gegenwärtige Situation von Ehe und Familie in Abhebung von ihrer Form in agrarischen bestimmten Zeiten. Gerade in der modernen Industriegesellschaft komme den seelischen Kräften von Ehe und Familie hohe Bedeutung zu (11f), wo sich doch heute eine „Verinnerlichung der Stellung des Gatten und Vaters“, eine „Verlagerung des Schwergewichtes auf die personale und seelische Sphäre“ (31) abzeichne. Auch in der Ehelehre des Konzils stehe das Wohl der Person an erster Stelle (34; vgl. 45, 77, 91), werde der Wandel „zur personal beton-

ten Form" als bedeutsamer Fortschritt angesehen (40); die Liebe, nicht die Nachkommenschaft bilde den Mittelpunkt (vgl. 57, 59); die eheliche Hingabe werde „nicht als Zeugungsakt, sondern als Liebesakt“ dargestellt (59). Weiters liege dem Konzil daran, „Herrschaft und Untertanengeist aus dem Familienleben allmählich zu entfernen“ (54). Die Pastoralkonstitution verlange verantwortliche und verantwortete Elternschaft (76), halte aber die Frage der Mittel der Geburtenregelung „sowohl nach der negativen wie nach der positiven“ Seite hin offen (101). Ob aber diese Diagnose zutrifft? Jedenfalls lautet *Humanae Vitae* anders. Liegt in der nachkonziliaren Entwicklung also ein Widerspruch vor — oder muß *Humanae Vitae* als Interpretation von *Gaudium et Spes* angesehen werden? Vieles spricht für Letzteres.

Bei der Lektüre drängen sich außerdem folgende Überlegungen auf: Ist nicht die Dynamik der gesellschaftlichen Prozesse so intensiv, daß von neuen „Stabilitätsfaktoren der Familie“ (26) kaum noch geredet werden kann? Schließlich: Wo wäre der unvergängliche Kern von Familie (vgl. 13), wenn auf die Frage „Ist die Ehe morgen tot?“ „in unserem experimentierfreudigen Zeitalter“ (7) die Antwort: Gruppenehe gegeben würde, — Auch scheint das Verhältnis von rationaler Lebensgestaltung (25) und Gefühlswelt (27) in der heutigen ehelichen und familialen Situation nicht eindeutig bestimmbar zu sein. Kann man dem einen oder dem anderen die Priorität einräumen? (Vgl. 25). — Einerseits wird von der Gefahr des Rückzugs der Familie in die Intimität gesprochen (36; vgl. 106), andererseits wird diese aber als die große Chance der modernen Familie angesehen (20) und der Verinnerlichung eine positive Bedeutung zugemessen (27; 31). — Der Begriff ‚Faszination‘ (43) hat einen weiten Spielraum; bei großzügiger Auslegung dürften dann — wie schon manche Diskussion um eine Neubestimmung über die Ehescheidung zeigt — nicht wenige Ehen als ungültig erklärt werden. — Die Auffassung, „nicht der einzelne Akt, sondern das eheliche Leben in seiner Gesamtheit habe „den Auftrag zu Zeugung“ (47), gilt jedoch nicht bezüglich *Humanae Vitae* (Vgl. A. Günthör, Kommentar zur Enzyklika „*Humanae Vitae*“, Freiburg 1969) und steht in gewisser Spannung zur Aussage, die eheliche Liebe entfalte „sich naturgemäß in Kindern“ (51) und zum Hinweis auf die „gegenseitige Abstimmung des weiblichen Eies und des männlichen Samens“, die „eindeutig auf Zeugung hin“ deute (72). — Schließlich dürfte es recht fraglich sein, ob — im Hinblick auf *Humanae Vitae* — selbst in dem S. 78 beschriebenen Fall Sterilisation als erlaubt gelten kann.

M. Rock, Mainz

Vaticanium Secundum: Band IV/1: Die vierte Konzilsperiode. Dokumente. In Zusammenarbeit mit W. Becker und J. Gülden hrsg. von Otfried Müller. — Leipzig: St. Benno Verlag, 1968. 674 S., Lw., o. Pr.

Der hier vorliegende erste Teil des Bandes IV referiert die in der siebten öffentlichen Sitzung am 28. Oktober 1965 (10–138), die in der achten öffentlichen Sitzung am 18. November 1965 (138–211) und die in der neunten öffentlichen Sitzung am 7. Dezember 1965 (214–527) beschlossenen Konzilsdokumente.

Herausgeber und Verlag gebührt hohe Anerkennung für die verdienstvolle Publizierung des Quellenwerkes, das neben dem dokumentarischen Wert seinen Nutzen besonders durch das streng klassifizierte und subtil differenzierte Sachverzeichnis (531–636) ausweist. So wird der Zugang zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit den hier vorgelegten lateinisch-deutschen Konzilstexten wesentlich erleichtert und gefördert. Ein den Blick aufs Ganze orientierender Aufriß der Übersichtsschemata (637–678) zu den 16 Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils schließt diesen ersten Teilband ab.

M. Rock, Mainz

Heinen, Wilhelm: Begründung christlicher Moral. Beiträge zur Moralanthropologie. — Würzburg: Echter Verlag, 1969. 336 S., brosch., 19,80 DM.

Die aus zwanzigjährigem Forschen und Lehren des Verfassers hervorgegangenen Ergebnisse umkreisen fast die gesamte Palette anthropologischer Wissenschaft. Er untersucht die moraltheologische Rolle der Charakterkunde (11–27) und setzt sich mit anthropologischen Vorfragen der christlichen Sozialwissenschaften (73–89) auseinander. Das zweite Kapitel behandelt Sein, Werden, Handeln des christlichen Menschen (87–148); das dritte ist dem Thema Schuldigkeit — Schuld — Sünde (151–193) gewidmet; das vierte thematisiert Krankheit und Leid als Reifungskrise (197–250). In Kapitel V erörtert Heinen unbewußte Fragen und Forderungen an die Moraltheologie (251–296) und schließlich ordnet er die Moraltheologie in kirchlicher *cura pastoralis* (299–337; vgl. 28–48).

Die aufgegriffenen Themen sind so vielschichtig wie das Wesen Mensch selbst. Der in der Behandlung moralpsychologischer Probleme probate Autor — mit „Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen“ (Freiburg 1968) setzt seine Forschung in dieser Richtung ein — legt die unterschwelligen Voraussetzungen des modernen Menschenbildes frei und entfaltet

dessen vielförmigen geistig-psychischen Tenor. Aus souveräner Literaturkenntnis signalisiert Heinen das charakterologische Klima des heutigen Menschen, um dem Seelsorger bei der Überwindung der Gegenwartskrise zu helfen, um ihn zum Menschenkenner und Menschenbildner zu befähigen (vgl. 22), der über „allgemein gehaltene Aussagen“ (32) hinausgehen muß, soll er den Kontakt des Menschen mit der sich wandelnden Welt, mit den Menschen und mit Gott (34) richtig leben. Der Verfasser spricht so aktuelle Themen an wie etwa die psychischen Hintergründe von Aggression und Widerstand (168–173) und „Kontaktprobleme im Straßenverkehr“ (279–296). In der Perspektive des Zweiten Vatikanums, das die Menschheit in ihrem angstvollen Gequältsein und vertrauenden Hoffen zeichnet, erweist sich der Beitrag Heinens als zentral-anthropologisch, rotieren doch seine Überlegungen letztlich um die Liebes-, Vertrauens- und Hoffnungsfähigkeit des Menschen. Das vom Autor immer wieder ins Auge gefaßte komplizierte Denken, Streben und Wollen des modernen Menschen mit seinen vielen Antinomien (76) und Spannungen (89–105) ist ein durchgängig gestreiftes Thema der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“.

Zur Frage: „Wie gelingt das Leben, das Leben des Christen in der sich ändernden Welt“ (46) trägt Heinen fundamental-moralische Erkenntnisse bei. Seinem wirklichkeitsverpflichteten und naturnahen Forschen entspringt der treffende Hinweis, daß die Alternative „biblische oder natürliche Ethik“ falsch ist. Wenn auch heute der biblischen Ethik der Vorzug eingeräumt wird, so ist doch „die Frage nach der Natur des Menschen, nach dem ‚Naturrecht‘ eine der vordringlichsten“ (36).

Dem Herausgeber W. Dreier gebührt Dank für die Publizierung dieser grundlegenden Beiträge zur Moralanthropologie, welche die christliche Moral zu fundieren und zugleich zu konkretisieren vermögen.

M. Rock, Mainz

Wagner, Ferdinand: Das Bild der frühen Ökonomik. Eine Soziologie des frühgriechischen Oikos. Salzburg/München: Stifterbibliothek, 1969. 222 S., Brosch. 7,20 DM.

Nach der Skizzierung von divergenten Meinungsspektren betreffs der geistesgeschichtlichen Wurzeln der Wirtschaftswissenschaft und der wissenschaftlichen Bedeutung der griechischen Philosophie für den Ausbau der Ökonomik sucht der Verfasser festzustellen, wie weit eine Analyse der alten Ökonomik bisher gediehen ist, „welches Bild der Begriffsfelder“ (54) wir haben.

Die erste skizzenhafte Klärung finde sich bei Platon (55). Der Verfasser bietet eine aufschlußreiche Etymologie und detaillierte Begriffsgeschichte des Wortes Ökonomie (oikonomia), die das ordnende Verteilen und erst in zweiter Linie Sparsamkeit bedeute (60). Ökonomie im altgriechischen Sinn muß im Gesamt des damaligen Ordnungsdenkens gesehen werden (61). Ökonomie im antiken Sinne ist „Lehre vom ‚ganzen‘ Hause . . . , auf das Heil des Ganzen gerichtet“ (80); sie ist „Ordnungsdenken“ (81). Bei Aristoteles wird die oikonomia „als eine naturgemäße Kunst begriffen, welche die Hybris meldet, die Armut wie die Pleonexie“ (83). „Sie ist im Gegensatz zur modernen Wirtschaft . . . eine Forderung, eine Angelegenheit der Ethik“ (86). Bei Plato steht die Fürsorgefunktion im Vordergrund (103), die der Tugend „des gesunden Sinnes“ bedarf.

Der oikonomos ist „eine Person lenkender, beschützender, lichter Vaterlicher und königlicher Natur“ (168), der moderne „homo oeconomicus ist ihm gegenüber eine jämmerliche und lächerliche Gestalt“ (169). In neun Thesen faßt Wagner die Grundkategorien früh-europäischer Ökonomik zusammen (189–199).

Die Arbeit des Verfassers ist ein geeigneter Beweis für die außerordentliche Fruchtbarkeit der Semantik eines Wortes und der — oft verstrickten (vgl. 171) — philologischen Untersuchung eines Begriffes für die ideengeschichtliche Einordnung des damit gefaßten Inhalts. Vorliegende Studie hat ein solches Exempel bestens statuiert. Wagner leistet zum originalen Verständnis der ursprünglich mythologisch-theologisch verwobenen Ökonomik und zu deren sozialetischer Ortung einen fundamentalen Beitrag. Die Dogmengeschichte unserer Wirtschaftswissenschaften bereichert er kulturtheoretisch um entscheidende Einsichten.

M. Rock, Mainz

Schütz, Paul: Warum ich noch ein Christ bin. Eine Existenzforschung. Dritte Fassung. Hamburg: Furcht 1969. 248 S., Lw. 12,80 DM.

„Ist es nicht das, was wir den ‚Zeiten‘ schulden, das Quentchen Unabhängigkeit in der Zeit von den Zeiten? könnte es sich nicht darum verlohnen, um dieser produktiven Unabhängigkeit willen, ein Christ zu sein?“ (132).

Die hier in dritter Fassung vorliegenden Briefe stellen den Versuch dar, diese quasi-prophetische Sonderstellung des Christen (vgl. 128) aufzuweisen, „auszubrechen aus den geschlossenen Systemen der Rationalität und in den Dschungel der ausgeschlossenen Welt . . . den Zugang zu gewinnen“ (13). Das christliche Daseinsverständnis könne das in der Welt übliche Verfehlen der Wirklichkeit, zu der auch der Teufel gehört (42), überwinden (21) und die vielen ausgelassenen Wahrheiten aufdecken, realisieren, ist doch — wie Schütz bemerkt „die Frage nach der Wahrheit . . . die wichtigste Frage für das Menschengeschlecht, die es gibt“ (36; vgl. 50). „Nur indem wir Heutigen der Nachtseite der Welt wieder ihre Wahrheit lassen, wird uns der Star gestochen für das wirkliche Antlitz der Welt“ (96; vgl. 98). Bei dieser Enthüllungsfunktion komme dem Christ der erste Platz zu. Er sei auch „der letzte Schutz der Freiheit in der Welt der totalen Ansprüche“ (122); er sei jener, der in einer technisierten, operablen Welt (131) charismatisches Leben ins Spiel bringe (144; vgl. 232), für die Wiederherstellung des menschlichen Urbildes Sorge (153), Sinn für das arcanum bewahre (174) und „das Nicht-Sichtbare“ sehe (243).

Sicher wird die von Schütz erhoffte „Nachdenklichkeit“ (246) sich einstellen; denn in den Anmerkungen, die den Briefen bisweilen folgen, finden sich erwägenswerte, weise Aussagen und heute gern übersehene Gedanken, die auch der Imponderabilien menschlicher Existenz Rechnung tragen. Zustimmung muß man dem Verfasser weithin bezüglich seiner Kritik an manchen ‚Blüten‘ der modernen Theologie, vorab der ‚Tod-Gottes-Theologie‘ (215), wo Gott in das Du (201), Gottesdienst, Gebet in die Arbeit verlegt und die Identifikation mit der Welt (201) propagiert wird.

Die Ausführungen wollen keine Systematik bieten. Der Autor weiß — trotz der ‚begründenden‘ Formulierung des Buchtitels — wohl, daß „man letzten Endes keinen Grund dafür angeben kann, warum man (noch) ein Christ ist“ (61).

M. Rock, Mainz

Van Kol, Alphonsus SJ: *Theologia Moralis*. Tom. I-II. — Barcelona: Herder-Verlag 1968, 823 + 715 S., Brosch. o. Pr.

Häring, Bernhard: *Das Gesetz Christi. Moralthologie*. Dargestellt für Priester und Laien. Bd. I—III. Achte, gründlich neubearbeitete Auflage. — München-Freiburg:ewel-Verlag 1967, 544 + 477 + 799 S., Lw. 98,— DM.

Es handelt sich meines Wissens um die beiden ersten Gesamtdarstellungen der Moralthologie, die nach Abschluß des Konzils erschienen sind und in denen versucht wird, den Geist des II. Vatikanums für die Moralthologie fruchtbar zu machen. Das Ergebnis freilich fällt sehr unterschiedlich aus.

Bei van Kol ist im Grunde nur wenig vom Konzil zu spüren. Die traditionellen Elemente: die herkömmliche Terminologie, der übliche Aufbau (eines Handbuchs des romanischen Typs) und die vorwiegend juristisch-kasuistische Betrachtungsweise sind zu stark vorhanden, als daß die tieferen Anstöße des Konzils sich hätten durchsetzen können. So ist z. B. kaum etwas von einer biblischen Vertiefung der Moralthologie zu finden (vgl. etwa I, 135—157 den Abschnitt über Sünde oder I, 669f die Aussagen über Notwehr). Man sucht auch vergeblich nach Themen, wie sie in der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ zur Sprache kommen (Kultur, Arbeit, menschliche Gemeinschaft). Positiv zu vermerken ist, daß van Kol die ausdrücklichen Ergebnisse des Konzils (etwa in der Frage des Krieges oder in der Diskussion um die Ehezeile) übernommen und dadurch manche Position der bisherigen Moralthologie in erfreulicher Weise weiterentwickelt hat. Aufs Ganze gesehen freilich überwiegt das Alte.

Von wesentlich anderer Art ist das Werk von B. Häring, obwohl es sich hier nicht — wie im Falle van Kol — um eine Erstlingsausgabe handelt, sondern um die achte Auflage eines Buches, das bereits ein Jahrzehnt vor dem Konzil geschrieben wurde. Aber Häring hatte schon damals den biblischen und personalen Charakter der christlichen Moral betont, so daß es ihm nunmehr möglich war, nicht nur Einzelergebnisse des Konzils einzuarbeiten, sondern auch die wesentlichen Anliegen zur Geltung zu bringen, ohne daß dadurch die ursprüngliche Konzeption seines Buches zerbrochen ist; sie hat lediglich eine Weiterführung und Vertiefung erfahren.

An Änderungen in konkreten Fragen sei folgendes registriert: Ein vorsichtiger Zweifel daran, ob die Entfernung eines hoffnungslos dem Tod verfallenen foetus als Abtreibung be-

zeichnet werden kann (III, 227), ein milderes Urteil über die Ipsation bei Jugendlichen (III, 309), ein größeres Verständnis für die konfessionsverschiedene Ehe (III, 331), eine offenere Einstellung zum Problem der Geburtenregelung (III, 353—360).

Schließlich noch eine Kleinigkeit: Unter dem im Namenverzeichnis III, 776 genannten H. Weber verbergen sich zwei Autoren. Der Rezensent muß es wissen; er ist persönlich betroffen.
H. Weber, Trier

David, Jakob: Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubestimmung. — Köln: Bachem-Verlag 1967, 91 S., kart. 6,80 DM.

Fast bei jeder Diskussion um konkrete Forderungen der katholischen Moral zeigt es sich, wie kontrovers in der Gegenwart die Größe „Naturrecht“ (bzw. „Naturgesetz“) geworden ist. Man kann es darum nur begrüßen, wenn sich immer mehr Theologen mit dem Problem des Naturrechts auseinandersetzen, vor allem dann, wenn sie es in einer so klugen und abgewogenen Weise tun wie Jakob David in der vorliegenden Schrift. Schon der Titel des Büchleins zeigt an, daß D. das Naturrecht nicht zu den Dingen rechnet, die einer überholten theologischen Tradition angehören. Es steckt zwar augenblicklich in einer Krise, aber es ist durchaus fähig zu überleben — als geläutertes, von Überspitzungen befreites Naturrecht. Den Schlüssel zu dieser Läuterung erblickt D. darin, daß auch ein wandelbares Naturrecht anerkannt wird.

In einem ersten Teil wird zunächst die Idee des Naturrechts entwickelt und nach ihren Voraussetzungen und Grundlagen gefragt: Was ist jene Natur, aus der bestimmte Rechte folgen, und wie kann diese Natur erkannt werden? Dabei verzichtet D. bewußt auf spezifisch erkenntnis-theoretische Fragen, sondern geht davon aus, daß vorgängig zu jeder philosophischen Reflexion eine gewisse menschliche „Natur“ allgemein und spontan anerkannt wird. Der zweite Teil befaßt sich sodann ausdrücklich mit der Wandelbarkeit naturgesetzlicher Normen: nicht alle, aber doch viele Forderungen des Naturrechts sind dergestalt, daß sie nur für eine Zeitlang Gültigkeit besitzen. Der tiefste Grund hierfür liegt in der Veränderlichkeit der menschlichen Natur selbst. Damit ist freilich nicht einfachhin ein ethischer Relativismus behauptet. Denn zu der Zeit, in der sie gültig sind, können die wandelbaren Rechte durchaus eine echte und unbedingte Geltung beanspruchen. Im dritten und letzten Teil schließlich geht es um die Kompetenz der Kirche: Wie weit kann die Kirche zum Naturrecht verbindliche Aussagen machen? D. unterscheidet in seiner Antwort zwischen einer lehramtlichen und einer hirtenamtlichen Autorität der Kirche und möchte die Äußerungen zum Naturrecht vor allem dem Hirtenamt zuordnen. Das Lehramt sei nur zuständig für jene Fragen des Naturrechts, die „das Offenbarungsgut berühren“. In allen anderen Fragen habe die Kirche keine andere Autorität als die ihres Hirtenamtes, d. h. ihre Forderungen seien hier nicht theologisch verbindlich, sondern hätten lediglich „wegweisenden und disziplinären“ Charakter. — Es ist dies eine Vorstellung, die sicher nicht ohne Widerspruch bleiben wird. Dem Rezensenten scheint nicht bedenklich, daß auf die Grenzen der kirchlichen Lehrautorität gegenüber dem Naturrecht hingewiesen wird; wohl aber scheint ihm fraglich, ob man hier mit der Unterscheidung Lehramt-Hirtenamt operieren kann. Gerade das Konzil hat sich ja bemüht, diese Funktionen der Kirche nicht zu trennen, sondern miteinander in Verbindung zu bringen (vgl. etwa die Anmerkung zum Titel der Pastoralkonstitution).

Diese Bemerkung soll freilich in keiner Weise vom Lesen des Büchleins zurückhalten. Im Gegenteil: Wer sich rasch und solide über die heutige Problematik des Naturrechts informieren will, dem sei diese Schrift nachdrücklich empfohlen. Er findet ein Werk, das in einer klaren und auf Anhieb verständlichen Sprache geschrieben ist
H. Weber, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

- Alberti Magni Opera omnia.** Tomus VII. Pars 1. De Anima. Edidit: C. Stroick OMI. — Münster: Aschendorff. 1968. 284 S. Hldr. 158,— DM.
- Alberigo, Giuseppe:** Cardinalato e Collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra L'XI e il XIV secolo. Valecchi Editore, Firenze. 1969. 220 S. o. Pr.
- Ben-Chorin, Schalom:** Wachsame Brüderlichkeit. — Trier: Paulinus-Verlag. 1969. 84 S. Kart. 6,80 DM.
- Boegner, Marc:** Ein Leben für die Ökumene. Erinnerungen und Ausblicke. Deutsch von Schaad, H. PM. — Frankfurt: Knecht — Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart. 1970. 442 S. Linson 32,— DM.
- Casper, Bernhard, Hemmerle, Klaus, Hünermann, Peter:** Theologie als Wissenschaft. — Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1970. 126 S. Kart.-Laminiert. 15,— DM.
- Conzemius, Victor:** Katholizismus ohne Rom. Die alt-katholische Kirchengemeinschaft. — Köln: Benziger-Verlag. 1969. 170 S. Kart. 14,80 DM.
- David, Jakob antwortet Höflich, Mechthild:** Christliche Ehe ohne Zukunft? Ihre Rolle in der neuen Gesellschaft. Das Theologische Interview Bd. 6. — Düsseldorf: Patmos. 1969. 96 S. Pb. o. Pr.
- Cornelius, Friedrich:** Die Glaubwürdigkeit der Evangelien. Philologische Untersuchungen. — Ernst-Reinhard-Verlag, München — Basel. 1969. 96 S. Pb. 7,50 DM.
- Duchhardt, Heinz:** Philipp, Karl von Eltz, Kurfürst von Mainz, Erzkkanzler des Reichs (1732—1743). — Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte. Bd. 10. 1969. XXIV u. 276 S. Kart. 40,— DM.
- Dufour, Roland:** Gott am Wochenende. Seelsorge in der Freizeitgestaltung. — Trier: Paulinus-Verlag. 1969. 203 S. Kart. 15,80 DM.
- Edmaier, Alois:** Dialogische Ethik. Eichstätter Studien. Bd. III. — Kevelaer/Rhld.: Butzon & Bercker. 1969. 224 S. Leinen. 25,— DM.
- Fetscher, Iring antwortet Post, Werner:** Verdrißt Religion den Menschen? Marxistischer und christlicher Humanismus. (Das Theol. Interview, Bd. 7.) — Düsseldorf: Patmos. 1969. 77 S. Pb. o. Pr.
- Fries, Heinrich antwortet Simons, Eberhard:** Was heißt Glauben? Glaubensverständnis in einer säkularisierten Welt. (Das Theol. Interview, Bd. 5.) — Düsseldorf: Patmos. 1969. 66 S. Pb. o. Pr.
- Geck, L. H. Adolf:** Aufbruch zur sozialen Pastoral. Bd. 1. Auf dem Wege zur sozialen Pastoral. — Essen: Ludgerus-Verlag. 1969. 152 S. Br. 14,50 DM.
- Geck, L. H. Adolf:** Aufbruch zur sozialen Pastoral. Bd. 2. Beispiele zur sozialen Pastoral. — Essen: Ludgerus-Verlag. 1969. 127 S. Br. 14,50 DM.
- Gille, Hans-Werner:** Katholiken gegen Rom. — München — Wien: Günter Olzog-Verlag. 1969. 318 S. Leinen. 20,— DM.
- Görres-Gesellschaft:** Staatslexikon, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. 9. Band. 1. Ergänzungsband. Abrüstung bis Finanzverfassung. — Freiburg — Basel — Wien: 1969. 508 S. Leinen. 98,— DM.
- Greshake, Gisbert:** Auferstehung der Toten, Kolnonia. Beiträge zur Ökumenischen Spiritualität und Theologie. Bd. 10. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. — Essen: Ludgerus-Verlag. 1969. 408 S. Ln. 39,— DM. Br. 34,— DM.
- Handbuch der Pastoraltheologie.** Band IV. Herausgegeben von Arnold, Fr. X., Klostermann, F., Schurr, V., Rahner, K., Weber, L. — Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1969. 760 S. Leinen. 86,— DM.
- Heinen, Ernst:** Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland. Band I. — Paderborn: Schöningh. 1969. 164 S. Kart. 7,80 DM.
- Hermann, Ingo antwortet Uike, Karl-Dieter:** Die unerwünschten Aufklärer. Die Intellektuellen und die Kirche. (Das Theol. Interview, Bd. 10.) — Düsseldorf: Patmos. 1970. 65 S. Pb. o. Pr.

- Jacob, Heinrich: Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere kath. Theologie. Bd. 11. — Essen: Ludgerus-Verlag, 1969. 316 S. Br. 29,— DM.
- Kahlefeld, Heinrich, Knoch, Otto: Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung der Verkündigung. Die Evangelien. II: Aschermittwoch bis Pfingsten. Lesejahr B. — Frankfurt: Knecht, 1970. 188 S. Br. 9,80 DM. Subskr. 8,80 DM.
- Kirchgässer, Alfons: Diagonalen. — Frankfurt: Knecht, 1970. 188 S. Pb. 12,80 DM.
- Kleineidam, Erich und Schürmann, Heinz: Sapienter Ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam. Erfurter Theologische Studien, Bd. 24. — Leipzig: St.-Benno-Verlag, 1969. 500 S. Br. o. Pr.
- Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Erster Teil: Das 13. Jahrhundert, Bd. XXVII. Cassiciacum. — Würzburg: Augustinus-Verlag, 1969. 275 S. Kart. 48,50 DM.
- Lengsfeld, Peter antwortet Hermann, Ingo: Die Alternative zum Terror. Pluralismus in Theologie und Kirche. (Das Theol. Interview, Bd. 8.) — Düsseldorf: Patmos, 1970. 63 S. Pb. o. Pr.
- Mann, Ulrich: Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion. — Stuttgart: Ernst-Klett-Verlag, 1969. 708 S. Leinen 45,— DM.
- Mass, Josef: Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit. — München: F. X. Seitz u. V. Höfling Verlag, 1969. 241 S. Br. 15,20 DM.
- Mees, M.: Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien. Quaderni di „Vetera Christianorum“ Bd. 2. — Bari: 1970. 267 S. Br. o. Pr.
- Michael, J. P.: Theologie gegen Christus. Der Christ in der hermeneutischen Krise. — Freiburg: Seelsorge-Verlag, 1970. 88 S. Br. 5,80 DM.
- Michalski, Marian: Antologia Literatury Patrystycznej. Tom 1. — Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1969. 425 S. Br. o. Pr.
- Michalski, Marian: Antologia Literatury Patrystycznej. Tom 1. Zeszyt drugi. — Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1969. 405 S. Br. o. Pr.
- Mühlen, Heribert: Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. — Münster: Aschendorff, 1969. 37 S. Kart. 5,80 DM.
- Mynarek, Hubertus: Existenzkrise Gottes? Der christliche Gott ist anders. Christliches Leben heute. Bd. 7. — Augsburg: Winfried-Werk, 1969. 110 S. Kart. 6,50 DM.
- Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 19. Dokumente zum Römischen Meßbuch. Hrsg. u. übers. von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier, Zürich. — Trier: Paulinus-Verlag, 1970. 195 S. 12,— DM.
- Oraison, Marc: Dickschädel. Autobiographie. Deutsch von Bormann, Hermann Josef. — Frankfurt: Knecht, 1970. 276 S. Leinen 19,80 DM.
- Pronzato, Alessandro: Unbequeme Evangelien. Deutsche Übersetzung von Wagner, Harald. — Frankfurt: Knecht, 1970. 294 S. Linson 22,— DM.
- Rahner, Karl: Kritisches Wort, Aktuelle Probleme in Kirche und Welt. — Freiburg — Basel — Wien: Herder, 1970. 251 S. Kart. 3,95 DM.
- Roscher, Helmut: Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 21. — Göttingen — Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 323 S. Kart. 39,— DM.
- Rössler, Roman: Kirche und Revolution in Rußland, Patriarch Tichon und der Sowjetstaat. — Köln — Wien: Böhlau-Verlag, 1969. X und 263 S. Leinen 34,— DM.
- Schlederer, Franz: Schuld, Reue und Krankheit. — München — Salzburg: Pustet, 1970. 154 S. Kart. 11,50 DM.
- Schnackenburg, Rudolf antwortet Schierse, Franz-Josef. Wer war Jesus von Nazareth? Christologie in der Krise. (Das Theol. Interview, Bd. 9.) — Düsseldorf: Patmos, 1970. 93 S. Pb. o. Pr.
- Schwendenwein, Hugo: Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts. Die „Institutio Sacerdotalis“ in der vom II. Vatikanum geprägten Rechtslage. Kirche und Recht. Bd. 9. Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl., 1970. XXII 3 256 S. Pb. 22,80 DM.
- Seripando, Girolamo: De iustitia et libertate christiana. Kontroverstheologische Probleme aus der Sicht eines bedeutenden Trienter Konzilstheologen. Reihe: Corpus Catholicorum, Bd. 30. Hrsg. v. Forster, Anselm. — Münster: Aschendorff, 1970. XXII und 130 S. Kart. 24,— DM.

- Skobel, Paul:** Das Jungfräuliche Klosterstift zur Heiligen Maria Magdalena von der Buße zu Lauban in Schlesien von 1320—1821. Hrsg. von **Piekorz, Edmund**, ergänzt bis zur Gegenwart. — Stuttgart und Aalen: Konrad-Theiss-Verlag. 1970. 416 S. Leinen. 35,— DM.
- Spülbeck, Otto:** Zur Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. — Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger-Verlag. 1969. 112 S. Kart. 7,80 DM.
- Steinmetz, Franz Josef:** Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief. Frankfurter Theologische Studien, 2. Bd. — Frankfurt: Knecht. 1969. 176 S. Pb. 27,— DM.
- Struck, Wolf-Heino:** Das Nekrologium II des St.-Lubentius-Stiftes zu Dietkirchen a.d. Lahn. — Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte. 1969. VIII u. 85 S. Kart. 15,— DM.
- van der Meer, Haye:** Priestertum der Frau. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. (Quaestiones disputatae. Bd. 42.) Herausgegeben von K. Rahner und H. Schlier. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1969. 214 S. Kart. laminiert. 24,80 DM.
- Willam, Franz Michel:** Die Erkenntnislehre Kardinal Newmanns, Systematische Darlegung und Dokumentation. — Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke. 1969. 100 S. Kart. 16,80 DM.
- Wort zur Antwort.** Eine Schallplattenreihe zur theologischen Erwachsenenbildung. Hrsg. v. A. Exeler und E. Walter. Erste Folge: Gottesfrage heute, Textheft mit Hilfen und Anregungen zur Gesprächsführung. — B. Casper, Die Rede vom Tode Gottes; A. Deissler, Die Gotteserfahrung der Propheten; D. Emeis, Naturwissenschaft und Gottesfrage; H. Flügel, Die Gottesfrage in der Literatur heute; H. Stecker, Der verborgene Gott; E. Walter, Die Gotterfahrung Jesu. — Freiburg: Christophorus-Verlag, SCK 70 325, 3x25 cm, 33 UpM, 36,— DM.

GESELLSCHAFT UND THEOLOGIE

Die neue Reihe:

GESELLSCHAFT UND THEOLOGIE

Kirche und Theologie sehen sich unausweichlich mit den Theorien und Lebensauffassungen der modernen Gesellschaft konfrontiert. Die daraus entstehenden Probleme müssen bewußt gemacht und erforscht werden.

Im ersten Halbjahr 1970
erscheinen die folgenden
Werke:

Abteilung:
Systematische Beiträge

J. B. Metz / J. Moltmann
W. Oelmüller

Aspekte einer neuen Politischen Theologie

ca. 160 Seiten.
Kartonierte ca. 9,50 DM;
12,— sfr; 68,90 öS

Theodor Strohm

Theologie im Schatten politischer Romantik

Eine wissenschafts-
soziologische Anfrage an
die Theologie
Friedrich Gogartens
Ca. 240 Seiten. Kartonierte
ca. 16,50 DM; 20,50 sfr;
119,65 öS

Abteilung:
Sozialwissenschaftliche
Analysen

Der alarmierende Trend

Ergebnisse einer Um-
frage beim gesamten
holländischen Klerus

Herausgegeben und ein-
geleitet von Osmund
Schreuder. Aus dem
Niederländischen über-
setzt von Walter Menges
Ca. 250 Seiten. Kartonierte
ca. 17,50 DM; 21,70 sfr;
126,90 öS

Gibson Winter

Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft

Sozialwissenschaft, Ethik
und Gesellschaftspolitik
Aus dem Amerikanischen
übersetzt von Burkhard
Müller und Konrad Raiser
Ca. 296 Seiten. Kartonierte
ca. 24,— DM; 29,50 sfr;
174,— öS

Hans Bosse

Marx - Weber - Troeltsch

Religionssoziologie und
marxistische Ideologie-
kritik

Ca. 180 Seiten. Kartonierte
ca. 14,50 DM; 18,10 sfr;
105,15 öS

Abteilung:
Praxis der Kirche

Experiment Isolotto

Dokumentation einer
neuen Gemeinde

Herausgegeben und ein-
geleitet von Hans-Dieter
Bastian. Aus dem Italie-
nischen übersetzt und
bearbeitet von Edmund
Labonté

Ca. 230 Seiten. Kartonierte
ca. 14,50 DM; 18,10 sfr;
105,15 öS

Elmar Maria Lorey

Mechanismen reli- giöser Information

Kirche im Prozeß der
Massenkommunikation
135 Seiten. Kartonierte ca.
9,50 DM; 12,— sfr;
68,90 öS

Bitte verlangen Sie den
ausführlichen Prospekt
über diese Reihe

In Gemeinschaft mit
dem Chr. Kaiser Verlag,
München, herausgegeben
vom Matthias-Grüne-
wald-Verlag, 65 Mainz,
Postfach 3080

ERNST KÄSEMANN

Erscheint im Juni

Das Neue Testament als Kanon

Dokumentation und kritische Analyse
der gegenwärtigen Diskussion.

1970. ETWA 400 SEITEN, LEINEN ETWA 34,— DM,
KART. ETWA 30,— DM

Der Herausgeber gibt einen gerafften Überblick über die Rezeption und die Auslegung der Schrift in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte, um in die gegenwärtige Problematik einzuführen. Seine kritische Analyse der hier vereinigten Beiträge schließt er mit einer hermeneutischen Besinnung auf das Thema „Schrift und Tradition“ ab, die aus reformatorisch orientierter Sicht in das ökumenische Gespräch eingreift. Mit seinen 15 Aufsätzen zum neutestamentlichen Kanonproblem vereinigt der Band einen exemplarischen Ausschnitt aus der Diskussion und verbindet so Dokumentation und kritische Analyse. Die Aufsätze stammen von evangelischen und katholischen Forschern, Exegeten und Systematikern der neueren deutschsprachigen Theologie, in der sich die Auseinandersetzung am radikalsten vollzogen hat.

ERNST WÜRTHWEIN

Erscheint im April

Wort und Existenz

Studien zum Alten Testament.

Gesammelt und herausgegeben von A. H. J. Gunneweg
zum 60. Geburtstag von Ernst Würthwein.

1970. ETWA 384 SEITEN, KART. ETWA 38,— DM

Aus dem Inhalt: Vom Verstehen des Alten Testaments / Gott und Mensch in Dialog und Gottesreden des Buches Hiob / Amos-Studien / Erwägungen zum Psalm 73 / Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede / Jesaja 7, 1—9. Ein Beitrag zu dem Thema: Prophetie und Politik / Erwägungen zu Psalm 139 / Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament / Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament / Kultpolemik oder Kultbescheid? / Chaos und Schöpfung im mythischen Denken und in der biblischen Urgeschichte / Geschichte und Verantwortung — Vom Menschenbild des Alten Testaments / Der Lebensgrund. Predigt über 1. Mose 8 und 9.



VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Neu bei Patmos:

Hans Schilling

Grundlagen der Religionspädagogik

Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft, 480 Seiten,
Leinen 38 DM.

Die Fragen nach einem Neuverständnis des Religionsunterrichts, das Problem der christlichen Erziehung und dergleichen sind heute sehr aktuell. Dabei ist zu bedenken, daß das Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft bislang im katholischen Raum ein ungeklärtes Problem war.

Eine fundierte Darstellung des bisherigen katholischen wie evangelischen Selbstverständnisses der Religionspädagogik, wie sie im vorliegenden Werk geboten wird, zeigt deutlich den wissenschaftlichen Rückstand der katholisch-religionspädagogischen Grundlagenforschung.

Das Werk von Hans Schilling bedeutet unter diesen Aspekten den Übergang in eine neue Epoche religionspädagogischer Arbeit und Forschung. Es klärt vor dem problem- und begriffsgeschichtlichen Hintergrund die wissenschaftstheoretische Grundlagen-Problematik der Religionspädagogik und beantwortet vor allem die Frage, was Religionspädagogik angesichts des gewandelten Wissenschaftsverständnisses unserer Tage sein könnte und müßte.

Gefordert wird die konsequente theologische Freigabe einer völlig selbständigen Erziehungswissenschaft, die allerdings auf die Theologie verwiesen ist. Beide Wissenschaften haben schließlich einen gemeinsamen anthropologischen Bezugs- und Schnittpunkt. Eine Religionspädagogik, deren Grundlagen hier gezeichnet werden, kann Zukunft haben.

Patmos

Patmos-Verlag, 4 Düsseldorf 1, Postfach 6213

Karl Rahner Konfrontationen

Schriften zur Theologie Band IX

1970. Ca. 580 Seiten, Leinen ca. 32,— DM. Buch-Nr. 22 058.

Mit den hier veröffentlichten Arbeiten konfrontiert Rahner nicht nur sich selbst mit den aktuellen Fragen von Kirche und Gesellschaft. Er legt vielmehr Überlegungen vor, mit denen sich auch die Verantwortlichen in der Kirche auseinandersetzen müssen.

Der 9. Band der „Schriften zur Theologie“ enthält theologische Vorträge und Aufsätze zu folgenden Themenkreisen:

- Aufgaben und Probleme heutiger Theologie
- Gotteslehre und Christologie
- Anthropologie
- Ekklesiologie
- Kirche und Gesellschaft

Einen ausführlichen Sonderprospekt, der über alle bisher erschienenen Bände der Reihe „Schriften zur Theologie“ detailliert Auskunft gibt, erhalten Sie von Ihrem Buchhändler oder vom Benziger-Verlag, 5 Köln, Martinstraße 16-20.

BENZIGER VERLAG

Heiliger Geist in uns: Erledigter Mythos oder personale Erfahrung?

Die Bibel beschreibt den Heiligen Geist Gottes in Bildern, die für uns heute einen mythischen Beigeschmack haben: Taube, feurige Zungen, Wind; die außergewöhnlichen Geistesgaben der Frühzeit sind schon lange untergegangen; die nachbiblische Theologie hat keinen Namen gefunden, durch den der Heilige Geist als »Person« gekennzeichnet wäre. In der Tat ist ja auch in der Schrift das Pneuma nicht ein »Jemand«, der uns personal gegenübertritt, ist es doch das selige, ungreiflich nahe Geheimnis im Innersten unserer Herzen. Könnte nicht die sich gegenwärtig vollziehende geistesgeschichtliche Wende vom »Ich« zum »Wir« neue Möglichkeiten seines Verständnisses eröffnen?

»Man wird hier in Dankbarkeit die von dem Paderborner Professor Heribert Mühlen aufgebrauchten personalen Kategorien aufgreifen dürfen: Das Ich-Du-Verhalten gegenseitiger Selbsterschließung der Personen in ihrer Opposition, und das Wir-Verhalten dieser Personen nicht mehr in Opposition, sondern im Neben- und Miteinander gemeinsamen Tuns . . . Das Geheimnis der ökonomischen Trinität eint in unaufbarer Weise beide Aspekte« (H. Urs von Balthasar).

Heribert Mühlen:

Der Heilige Geist als Person

Jetzt in 3. Auflage

362 Seiten, Halbleinen 35,- DM (Best.-Nr. 3554) Verlag Aschendorff Münster

Hat Gott selbst gelitten?

Hat Gott selbst gelitten? Diese Frage hat die alte Kirche jahrhundertlang beschäftigt, aber sie verblieb bis heute unter der Diktatur der platonisch-aristotelischen Vorstellung, Gott sei in einer fixen Unveränderlichkeit und damit auch Leidenslosigkeit selig bei sich selbst. Eine späte Folge dieses vorpersonalen Denkens und der dadurch erzwungenen statisch-begrifflichen Trennung des vere homo vom vere deus ist jener fast völlig humanisierte Christus, der uns aus der zeitgenössischen Christologie anblickt. Einem Menschen, der sein Dasein auszu-leiden hat, bedeutet ein solcher Gott und ein solcher Christus jedoch nicht viel. Deshalb bedarf die altkirchliche Aussage, der Vater, der Sohn und das Pneuma seien absolut gleich in ihrem göttlichen »Sein«, einer Neuinterpretation.

Heribert Mühlen:

Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie

(Sonderdruck aus Catholica, Heft 2/3 1969)
37 Seiten, kart. 5,80 DM (Best.-Nr. 3544)

**250 Jahre
Aschendorff**

4
1720  1970

DOKUMENTE UND TEXTE ZUR LITURGIEREFORM

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST

Die Leseordnung für die Meßfeier

Herausgegeben und übersetzt von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich

Band I enthält das Dekret vom 25. 5. 1969 und die Einführung in lateinisch-deutscher Fassung; Band II und III bringen nur die Übersetzung. Zum Inhalt jeden Bandes gehören die Tabellen: Zeittafel für die Leseordnung — Die zweite Lesung an den Sonntagen im Jahreskreis — Die erste Lesung an den Wochentagen im Jahreskreis sowie das Verzeichnis der Antwortsalmen. Jeder Band kart., 8°

Band I: Lesungen der Sonn- und Festtage. Nr. 1–175

Mit Verzeichnis der Lesungen I. 196 Seiten, DM 12,—

Band II: Lesungen der Wochentage. Nr. 176–509

Mit Verzeichnis der Lesungen I. 226 Seiten, DM 16,—

Band III: Lesungen der Heiligenfeste, Votivmessen und Meßfeiern zu verschiedenen Anlässen. Nr. 510–929

Mit Verzeichnis der Lesungen II. Ca. 220 Seiten. Ca. DM 16,— (erscheint voraussichtlich März 1970)

RITENKONGREGATION

Dokumente zum neuen Römischen Meßbuch

Dekret vom 6. 4. 1969 — Apostolische Konstitution „Missale Romanum“ — Generalinstitution. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich. 195 Seiten, 8°, kart. (Nachkonziliare Dokumentation. Band 19). DM 12,—

RITENKONGREGATION

Der Römische Kalender

Dekret vom 21. 3. 1969 — Motuproprio „Mysterii Paschalis“ — Allgemeine Richtlinien. Lateinisch-deutsch. Heiligen-Litaneien — Übergangsregelung bis zur Einführung des neuen Breviers und Meßbuches — Kommentar. Deutsch.

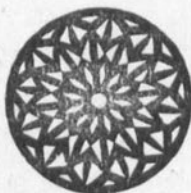
Herausgegeben von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich. 230 Seiten, 8°, kart. (Nachkonziliare Dokumentation. Band 20). DM 16,—

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER:

DORNOFF



GLASMÄLEREI

TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Die Bibel und ihre Welt

Eine Enzyklopädie zur Heiligen
Schrift

Bilder — Daten — Fakten,
2 Bände.

Herausgegeben von C. Cornfeld
und J. Botterweck.

Subskr.-Preis 140,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

SPEE-VERLAG TRIER

HEINRICH BECK

Philosophie der Technik

Perspektiven zu Technik — Mensch-
heit — Zukunft. 226 Seiten, Leinen
DM 19,80.

Die Einflüsse der Technik auf das
Lebens- und Weltverständnis des
Menschen der Gegenwart werden
systematisch und mit kritischer
Distanz untersucht. Negative und
positive Auswirkungen auf das
menschliche Dasein werden vom
Verfasser, der seine Materie sou-
verän beherrscht, in allen Veräste-
lungen offengelegt. Im Erkennen, Er-
greifen und Realisieren ihrer posi-
tiven Möglichkeiten sieht Beck die
einzige Chance, daß der Mensch
Herr der von ihm geschaffenen Tech-
nik und nicht ihr Sklave wird.

Durch jede Buchhandlung.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Suso Frank, Mainz
Griechischer und christlicher Gehorsam

Klaus Kremer, Trier
Vertikalismus/Horizontalismus
in der Gottesfrage (II)

Thomas Kopp, Dillingen
Der Diakon — Zu einer Frage der Kirche in der
Welt von heute

Besprechungen:
Moraltheologie — Patrologie

Heft 3
Mai/Juni 1970
79. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Beilagenhinweis: Den dieser Ausgabe beigelegten Prospekt des Schöningh-Verlages empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragstelle zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Griechischer und christlicher Gehorsam

Von Prof. Dr. Suso Frank, Mainz

Der Gehorsam gehört zu den selbstverständlichen Gegebenheiten menschlichen Zusammenlebens. Die Selbstverständlichkeit benimmt ihm allerdings nicht die Problematik, sie beläßt ihn umstritten. In jeder Generation wird er auf seine Möglichkeit und seine Grenzen hin neu befragt werden müssen¹.

Versuchen wir vom Vokabular her eine Bestimmung des Gehorsams. Das Wort ist dem Hören zugeordnet. Ich höre auf jemanden, der mir einweisendes Wort spricht. Indem ich dies Wort mir zu eigen mache, gehorche ich ihm. Gehorsam ist sohin die Unterordnung unter Wort und Weisung dieses anderen Menschen, enger gefaßt: unter Wort und Weisung einer menschlichen oder übermenschlichen Autorität. Das lateinische *oboedire* (*obaudire*) und *oboedientia* (*obauditio*) verbleibt im gleichen Bedeutungsgehalt, besonders wenn wir an die vorgetragene Herleitung des Wortes von *aurem dare* denken². Bereitwilliges Hinhören, bejahendes Annehmen des Gehörten führen zur Unterordnung in Gehorsam. Auch das uns bekannte griechische *ὀπακούω*, *ὀπακοή* läßt uns auf dem abgesteckten Feld. Doch gilt es hier zu beachten, diese uns so geläufigen griechischen Vokabeln waren dem profanen Griechisch weniger vertraut; die substantivische Form fehlt dort — von recht späten Zeugnissen abgesehen — ganz. Die weite Verbreitung von *ὀπακούω* und *ὀπακοή* im christlichen Griechisch ist einfache Folge der Septuagintaübersetzung: Die Übersetzer haben damit das hebräische *šām'a* wiedergegeben.

Das klassische Griechisch umschrieb die Gehorsamsrelation am liebsten mit Formen vom Stamme *παίθω*, womit schon ein eigenes Gehorsamsverständnis angedeutet sein mag. Das Sich-Überreden-Lassen, das Überzeugtwerden und -sein sind danach grundsätzliche Gehorsamsäußerungen. Beachten wir dazu, daß der alte griechische Götterhimmel diese Funktion auch einer eigenen Göttin zugeschrieben hat: Der Peitho, einer alten Vorläuferin und Begleiterin der Aphrodite, die durch den Eros die Menschen zur Tat lockte, führte, eben überredete und überzeugte³.

¹ Die folgenden Ausführungen geben — etwas erweitert — meine öffentliche Antrittsvorlesung vom 22. Mai 1969 im Rahmen der kathol.-theol. Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz wieder.

² O. Szemerényi, *Etyma Latina I*: Glotta 38 (1960) 240/5.

³ Z. B. sehr anschaulich dargestellt auf einer griechischen Spitzamphora (5. Jh.), Berlin Inv. 30036, die Peitho, Aphrodite (mit Eros), Helena und Paris (dazu abgewandte Heimarmene) zeigt; abgebildet in Furtwängler-Reichhold, *Griechische Vasenmalerei* 3, Tafel 170, 2.

I. Griechisches Gehorsamsverständnis

1. Zur Freiheit geboren

Vom griechischen Menschen gilt grundsätzlich, daß er zur Freiheit geboren ist⁴. Der geraubte und verkaufte Königssohn Eumaios sprach in seiner Klage für jeden Griechen:

„Zeus nimmt dem Menschen die Hälfte seines Wertes, wenn ihn der Tag der Knechtschaft ereilt⁵.“

Nur der freie Mensch ist der vollwertige Mensch. Gleicherweise ist auch nur das freie Volk ein vollwertiges Volk. Daher verstanden die Griechen ihre Kämpfe gegen die Perser als echten Freiheitskampf: „Jetzt, Hellas Söhne, vor! Befreit das Vaterland! Befreit Kinder, Frauen, eurer Götter Sitz, der Ahnen Gräber. Für all das geht euer Kampf⁶.“ Für solches Frei-sein wollten die Griechen — nach Herodots Worten — nicht nur mit dem Speer, sondern mit der Axt streiten⁷.

2. Zum Gehorsam gerufen

Doch wie verhält sich diese hart erkämpfte, eifrig verteidigte und so sehr verehrte Freiheit zur Forderung des Gehorsams? Herodot gibt uns wieder ein Deutewort. Im Versuch, die Spartaner zum Abfall zu bewegen, erhielt der persische Großkönig von den Spartanern die Auskunft: wenn die Griechen auch frei sind — er hatte auf ihre autonome Stadtstaatserei angespielt — so sind sie doch nicht gänzlich frei. Über ihnen steht als Herrscher das Gesetz, der Nomos, den sie viel mehr fürchten als dich und deine Leute⁸.

Der Nomos steht als allgebietender Herrscher über den freien Griechenmenschen. Zügellose Freiheit, anarchisches Durcheinander darf unter den Tieren nur herrschen; die mögen sich gegenseitig auffressen⁹. Am Nomos stößt die Freiheit auf ihre Grenzen — oder zutreffender: im Gesetz erfährt sie eigentlich ihre Ermöglichung. Der Grieche deutet den Nomos als das stets gleichbleibende Gesetz, das über seinem Leben wacht, das ihm Rechte und Pflichten zuteilt. Die Herrschaft eines solchen Nomos zieht er deshalb der despotischen Willkürherrschaft orientalischer Tyrannen bei weitem vor¹⁰. Wie sehr des Menschen Leben dem Nomos verpflichtet ist, zeigt besonders eindrucksvoll Platons Kriton. Dort treten die personifizierten Nomoi vor Sokrates hin und stellen sich als seine „Eltern, Er-

⁴ Zu diesem Thema vgl. Pohlenz, Griechische Freiheit (Heidelberg 1955).

⁵ Od. 17,322.

⁶ Aisch., Perser 402.

⁷ Herodot VII 135.

⁸ Ebda. VII 101—104; vgl. E. Kleinknecht, Art. νόμος = Th WB 4, 1016/29.

⁹ Hesiod 202 ff.; 274 ff.

¹⁰ Thuk VII 104; vgl. II 37.

nährer und Erzieher“ vor¹¹. Sokrates selber gesteht, daß er „Abkömmling und Knecht“ der Gesetze ist¹².

Doch welche Macht verbirgt sich hinter dem Gesetz, das gerade in der griechischen Welt als Nomos Basileus anerkannt werden konnte¹³?

In all seinen Formen als schriftlich fixiertes Gesetz, ungeschriebenes Brauchtum, feste Sitte und Gewohnheit wird es von Anfang an theonom begründet. Denn Gott selbst ist das Gesetz und Knechtschaft vor ihm ist das höchste Gut, so formulierte es Lykurg¹⁴.

Für Plato ist Gott der letzte Gesetzgeber¹⁵. Er ist ja auch das Maß aller Dinge und hat Anfang, Mitte und Ende aller Dinge in Händen¹⁶. Deshalb steht er auch über aller von ihm abhängigen Gesetzgebung. Daher kann und muß Sokrates sagen: „Dem Gott muß ich mehr gehorchen als euch, ihr Athener“¹⁷.

Mit dem größeren Gehorsam gegen Gott verteidigt Sokrates den eigenwilligen Weg seines Lebens. Seine Gehorsamsleistung versteht er als Gottesverehrung, als Frömmigkeit.

Doch wenig später beugt sich Sokrates unter das Joch der athenischen Gesetze, die ihn ungerechterweise ums Leben bringen. Folgt er dabei einem nur ihm durchsichtigen Einvernehmen mit der Gottheit und erkennt sohin Athens Gesetze als Vollstreckungsmächte seines Schicksals an? Nun, Sokrates weiß darum, daß der Mensch nicht nur die sich selbst suchende, nach Ideenschau und Erlösung trachtende Seele ist, er kennt den Menschen auch als das im Staate lebende und der Gerechtigkeit verpflichtete Wesen. Die Polis tritt mit ihren Nomoi an ihn heran. Der Gehorsam den Polisgesetzen gegenüber ist ein Stück der selbstverständlich zu leistenden Gerechtigkeit.

Der Grieche der klassischen Zeit erfuhr sein Leben als Leben in der Gemeinschaft. Als ζῶον πολιτικόν erkannte er den Primatsanspruch der Polis. Ihren auch göttlich inspirierten Gesetzen unterwarf er sich und ließ Zwangsmaßnahmen bis ins Privatleben hinein zu: „Die Spartiaten haben dem Gesetz zu gehorchen und sich den Schnurrbart zu rasieren“¹⁸. Das gilt nicht nur für den totalen Staat Sparta, dessen tote Krieger stolz ihr Sterben als Gehorsam gegen die Gesetze verkündeten¹⁹. Das muß auch von

¹¹ Kriton 50/3.

¹² Ebda. 50c.

¹³ H. E. Stier, Νόμος Βασιλεύς: Philol 83 (1928) 225/58.

¹⁴ Lykurg, Ep, VIII p. 354.

¹⁵ Leges 645 b.

¹⁶ Ebda. 715 b/6 c.

¹⁷ Apol. 29 d

¹⁸ Herodot VI 11—17; vgl. M. Pohlenz, Der hellenische Mensch (Göttingen 1946) 111.

¹⁹ Herodot VII 228.

Athen gesagt werden — trotz der großartigen Reden eines Perikles, die doch darauf hinzielen, daß in freiem Gehorsam jeder Bürger von selbst das tut, was er dem Staate schuldig ist²⁰. Es kann auch an die Tragiker erinnert werden. Aischylos läßt in seiner Orestie die Erinnyen davon singen, daß die „strenge Zucht gesunden Sinnes“ für den Staat unbedingt erforderlich ist und Athene warnt ihre Bürger vor jeder Zuchtlosigkeit, die keinen Herrn über sich erkennen will²¹.

Euripides läßt Iphigenie mit großer Geste für ihr Vaterland in den Tod gehen: „Das ganze, große Griechenland hat seine Augen jetzt auf mich gerichtet... Ich gebe Griechenland mein Blut. Trojas geschleifte Feste: Das sei mir Hochzeit und Unsterblichkeit. So will's die Ordnung und so sei's²².“

Die Ordnung des Staates gebietet das Lebensopfer, und sie wird als zurechtbestehend anerkannt. Denken wir schließlich an die Staatsentwürfe eines Plato und Aristoteles; sie alle führen zum Schluß: Der Grieche gehörte seiner Polis und hörte auf sie. Der Gehorsam den staatlichen Gesetzen gegenüber ist tatsächlich Konstitutivum des griechischen Staatswesens und Staatsdenkens.

Freilich gilt hier eine gewichtige Einschränkung: Dieser Gehorsam soll aus freier Einsicht geleistet werden. Der freie Staatsbürger macht sich des Staates Gebot zu eigener Sache und folgt letztlich so sich selbst. Das gilt gegenüber jeder Forderung des über ihm waltenden Nomos. Vom vielfältigen Nomos gelenkt und geleitet zu werden, bedeutet gar keine Fremdbestimmung. Der vollkommene Grieche — der σοφός und τέλειος — weiß um die Rechtmäßigkeit und Sinnhaftigkeit der Gesetze. Der grundsätzliche Intellektualismus der griechischen Ethik läßt alles Handeln und Tun bruchlos aus der Einsicht des Menschen in sein Wesen und das ihn umgebende Gefüge seines Lebens und des gesamten Kosmos erwachsen. Die Gesetze selber werden nach Plato ja vom Wissen gezeugt, sie sind ein Erzeugnis der Vernunft; nicht von ungefähr wird νόϋς mit νόμος in Verbindung gebracht²³. Ganz folgerichtig ist es, wenn die großen Griechen zur Aussage finden, der wahrhaft königliche Mensch, selbst ein Himmelsgewächs, das die wahre Erkenntnis besitzt, sei sich selber Gesetz²⁴. Mit

²⁰ Thuk II 37,2; vgl. M. Pohlenz, Griechische Freiheit 35/6.

²¹ M. Pohlenz, a. O. 35.

²² Euripides, Iphigenie 1377.

²³ Für Plato: Leges II 674 b; IV 714 a; XII 967 c; für Aristoteles: Eth Nic X 10 p 1180 a 21; Pol 3, 16 p 1287 a 28 ff. vgl. E. Kleinknecht, a. O. 1025.

²⁴ Tim 90 a; Pol 294 a/b; 497 B; Legs IX 875 c/d; für das Selbstverständnis des Sokrates vgl. Apol 30/1. Aristoteles Pol 3, 13 p 1284 a 3 ff.; Eth Nic IV 14 p 1128 a 32. Für die weitere Entwicklung dieses Gedankens im späteren Hellenismus vgl. Kleinknecht, a. O. 1026/8; C. Andresen, Logos und Nomos (Berlin 1955) 266/75.

solcher Aufstellung ist eigentlich alle Not und Problematik des Gehorsams ausgeräumt. Behoben mag sie damit für den vollkommenen Menschen gewesen sein. Doch wie reich gesät war diese Art von Mensch? Für gar viele mag's nicht bis zur Einsicht gekommen sein, für sie blieb das Gebot des Nomos einfach zu erfüllende Forderung²⁵.

Überdies, der einsichtige Grieche wußte auch um die Brüchigkeit solchen aus reinem Intellektualismus geborenen problemlosen Gehorchens: „Erkenntnis hab ich wohl, doch mich treibt des Wesens Zwang“²⁶.

Medea klagt vor der Tötung ihrer Kinder: „Welch Unheil ich begehen will, ich weiß es wohl — doch stärker als Vernunft ist meine Leidenschaft“²⁷. Menschliche Leidenschaft, ja auch nur die träge Bequemlichkeit machen den Schritt vom Erkennen des Guten und Sinnvollen zum Tun desselben so außerordentlich schwer. In derlei Klagen und in der Hilflosigkeit solch bitterer Erfahrung gegenüber verrät sich die Unsicherheit der Griechen in ihrer Verhältnisbestimmung von Erkennen und Wollen. Einen von der Erkenntnisfunktion losgelösten Willen kannte die griechische Anthropologie ja nicht. Das problemlose „Du kannst“ der alten griechischen Ethik erfährt dadurch eine bedeutsame Einschränkung.

Solche Begrenzung wird noch einsichtiger an den ethischen Prinzipien der Stoa. An die Stelle des rein intellektualistischen „Du kannst“ tritt hier das ergänzende „Du sollst“ als Grundformel menschlicher Aktion. Es mag die semitische Herkunft des Schulgründers Zeno bei dieser Umformung Pate gestanden sein; die berechtigte Kritik in reinem Intellektualismus mag sie gefördert haben. Ein innerhalb der Stoa sich wandelndes Gottesbild trägt das Ihre bei. Auch der Stoiker ist in den Kosmos und seine Ordnung eingespannt. Die göttliche Heimarmene hat längst ihre Fäden gesponnen und alles festgelegt. Doch zur Heimarmene hat sich die Pronoia eines gnädigen und gütigen Gottes gesellt. Der Kosmos ist durchwaltet und belebt vom Logos als dem göttlichen Prinzip. Die Natur und ihre Kräfte sind vergöttlicht. Der Stoiker bejaht diese göttliche Ordnung. In der Synkatathesis darf die grundlegende, umfassende Gehorsamsleistung des Stoikers seinen Göttern gegenüber gesehen werden.

²⁵ Pol 493 b; 494 a spricht Plato selbst vom Demos, dem diese Einsicht abgehe. Plato und Aristoteles wissen in ihren Staatsentwürfen auch um die Notwendigkeit der Todesstrafe, die im Falle völlig uneinsichtiger Untertanen anzuwenden ist. Gerade hier wird deutlich, wie sehr alle schriftlich festgelegte griechische Ethik eben „Aristokraten-Ethik“ ist. Der ebenfalls hierher gehörige Komplex Freiheit — Zwang muß ausgeklammert bleiben; vgl. H. Schreckenberg, *Ἀνάγκη*. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs (München 1964).

²⁶ Euripides 840, vgl. M. Pohlenz, *Griechische Freiheit* 73; Phaidra im Hippolytos: „Wir wissen das Gute und erkennen es, setzen es aber nicht in die Tat um, teils aus Bequemlichkeit, teils weil uns eine Lust vom rechten Weg ablockt.“ (377ff.).

²⁷ Euripides 1078.

Die stoischen Maximen, dem Logos folgen, in Einklang mit der Natur leben und dergleichen sind Artikulationen der allgemeinen Gehorsamsforderung. Die Umschreibungen des Katorthoma in den zahlreichen Spruchsammlungen der stoischen Literatur sind so nichts anderes als Gehorsamsaufrufe. Selbstverständlich ist auch hier das Ideal der Gehorsamsleistung Einsicht in die Werthaftigkeit der Forderung und die daraus resultierende unproblematische, diskussionslose Erfüllung der Forderung: Gott soll man nicht gehorchen müssen, sondern einfach zustimmen können.

Doch der Stoiker weiß um die Schwierigkeit solcher Übereinstimmung von göttlichem und menschlichem Willen. Sehr drastisch malt er die Problematik aus im bekannten Bild des an den Wagen gebundenen Hundes: Er muß unter allen Umständen mitgehen — entweder aus eigener gehorsamer Entscheidung mitlaufen, oder sich eben mitschleifen lassen: *volentem fata ducunt — nolentem trahunt*. Großartiger formuliert die gleiche Überzeugung Kleantes in seinem Beten: „Führ du mich Zeus, und du, Pepromene, wohin der Weg von Euch mir ist bestimmt! Ich folg Euch ohne Zaudern. Sträub ich mich, so handl' ich schlecht — und folgen muß ich doch²⁸!“

Solcher Gehorsam vor Gott mag als tatenloser Fatalismus erscheinen. Das aber weist der Stoiker weit von sich. Dem Gesetz des Logos zu folgen, bedeutet für ihn allein den Weg zum wahren Menschentum: „Denn wer diesem nicht gehorcht, flieht vor sich selber und verleumdet die menschliche Natur²⁹.“

Die scheinbare Passio wird zu wirklicher, wertvoller Actio. Wie hätte sonst Epiktet zu seinem Gott beten können: „Brauche mich nun, wozu du willst. Ich bin mit dir eines Sinnes. Ich bin der Deine. Gegen nichts will ich mich sträuben, was du mir auferlegen hast. Führe mich wohin du willst, bekleide mich mit einem Gewande wie du willst. Willst du, daß ich ein Amt führe, daß ich Privatmann sei, daß ich in der Heimat sei, daß ich in die Verbannung ziehe, daß ich arm, daß ich reich sei? — bei all dem werde ich dich vor den Menschen bekennen³⁰!“

Der Überblick über den antiken Beitrag zum Gehorsamsproblem wäre unvollständig ohne den Hinweis auf den Platonismus der Kaiserzeit, mit dem sich das frühe Christentum besonders intensiv und fruchtbar auseinandersetzen mußte. Mit der grundsätzlichen Nomosbindung des Menschen bleibt auch der kaiserzeitähnliche Platonismus auf dem abgesteckten Feld. In der Begründung und näheren Deutung der Nomosbindung werden neue Wege gesucht. Plutarch zum Beispiel weitet einmal den Nomos ins Kosmische aus: Es gibt für alle Menschen nur einen Nomos, die Natur.

²⁸ Kleantes, Fragm. 527; vgl. Seneca, ep. 107, 10; SVF II 975.

²⁹ Cicero, publ. IV 33.

³⁰ Epiktet, Diss. II 42.

Doch daneben engt er ihn anthropozentrisch ein: Des Philosophen Vernunft ist sein vom ihm selbst gewähltes, inneres Gesetz³¹. Das Gesetz in der Vernunft des einzelnen bedeutet eine Subjektivierung und Relativierung des Nomos. Damit schwindet für den Philosophen wiederum die Problematik allen wirklichen Gehorsams. Selbständig und einsichtig folgt er dem *ἐμψυχος λόγος* ³².

Den starren Determinismus der Stoiker und den astrologischen Fatalismus ihrer Zeit versuchen die Neuplatoniker zu durchbrechen. Sie finden damit zur Betonung der Willensfreiheit, die auch vor der Heimarmene bestehen kann. Für Plotin ist der Mensch ohne freien Willen kein Mensch³³. Allerdings kann Plotin die menschliche Freiheit mit der göttlichen *πρόνοια* nicht voll in Einklang bringen. So sieht er volle Freiheit eben dort, wo vernunftgemäß gelebt wird. Wer seiner Natur folgt, ist frei und wer nach dem Guten strebt, tut solches freiwillig³⁴.

Mit dem Aufgreifen der Willensfreiheit wäre an sich der Raum für eigentliches Gehorchen geschaffen. Doch die Unsicherheit in ihrer Begründung und genaueren Analyse lassen auch hier den Gehorsam nicht als eigenen ethischen Wert erkennen: Gutes tun ist nicht einfach Sache des freien Willens, sondern Reflex des Gutseins.

II. Christlicher Gehorsam

Das griechische Gehorchen hat sich in seiner Idealform als ein reibungsloses Zustimmen, Einpassen in die Forderungen des Nomos erwiesen. Der Nomos ist in allen seinen Schichten theonom begründet. Aber der dahinter stehende Gott ist verschieden verstanden, absolute Vernunft, letztes Seinsprinzip, göttlicher Demiurg, vorgegebene Weltordnung und Natur. Eine derartige Gottesvorstellung hatte zu solcher Gehorsamsauffassung geführt³⁵.

Das Christentum lebt ganz und gar vom Glauben an den persönlichen Gott. Die alttestamentliche Gottesoffenbarung bleibt hier verbindlich. Aus ihr ist uns Gott bekannt als wollendes, handelndes und redendes Du. Gott fordert den Menschen mit seinem gebietenden Wort ein: „Höre Israel, ich bin der Herr, dein Gott, das Wort wird nicht zu mir zurückkehren, es habe

³¹ Plutarch, de exilio 5; de Stoic. repugn. 1.

³² Plutarch schildert Alexander den Großen als Typ solcher Nomosbindung. Zur Verallgemeinerung der Thesen Plutarchs im Neuplatonismus vgl. C. Andresen, Logos und Nomos 269/75.

³³ Enn. III 1, 4.

³⁴ I 8, 5; III 1, 9; 2, 10; VI 8, 3—4.

³⁵ Eine etwas andere antike Gehorsamsleistung könnte aufgezeigt werden vom römischen auctoritas-Verständnis, wo der Autorität gehorcht wird auch ohne Einsicht der eigenen ratio; vgl. K. H. Lütcke, Auctoritas bei Augustin (Stuttgart 1968) 34/46.

denn getan, was mir gefiel und ausgeführt, wozu ich es sandte“ (Is 55, 11). Der Bund Gottes mit seinem Volk steht auf dem Gehorsam des Volkes gegen Gottes Wort. Das ganze Heil hängt am fortlaufend geleisteten Gehorsam. Ungehorsam bedeutet Verstockung, die in die Unheilssituation führt. Dabei bedarf Gottes Wort und Weisung keiner anderen Begründung als der Tatsache, daß Jahwe gebietet, er, der einzige Herr; auch der Gehorsam des Menschen braucht kein anderes Motiv. „Dem prä rationalen Gebot entspricht der irrationale Gehorsam“³⁶.

Zu den großen Vorbildern solchen Gehorsams zählt A b r a h a m durch seine doppelte Gehorsamstat (Gen 12, 4. 22) — diese Vorbildrolle spielt er allerdings erst im nachbiblischen Judentum und in der Vätertheologie — und vor allem der „Gottesknecht“ Isaia.

Dieses vom Gehorsam geprägte Gottesverhältnis gilt auch im Raum der neutestamentlichen Offenbarung, freilich mit einiger Korrektur und Modifikation.

Das Leben Jesu steht ganz unter dem Gedanken des Gehorsams gegen den himmlischen Vater. Sein Leben und Sterben sind vom „Muß“ des göttlichen Willens bestimmt³⁷. Demgegenüber ist die lexikalische Fehlanzeige, daß Jesus das Wort „gehorschen“ (ὁπακούω) nicht gebraucht habe, völlig bedeutungslos³⁸. Der Gehorsam trägt für ihn selber fundamentale Bedeutung und für seine Jüngerschaft.

Paulus hat die Gehorsamsbindung Jesu in rechter Weise aufgeschlüsselt. Phil 2, 6—11 deutet den freiwilligen, entschlossenen Gehorsam Jesu als Grund und Ansatz seiner Erhöhung zum Kyrios. Nun ist zunächst in diesem vielfach als wahren locus classicus christlichen Gehorsams aufgegriffenen Text nur eine Aussage über Jesus selbst zu sehen. Sein phasenweises Dasein in gehorsamer Knechtsgestalt ist ihm allein Weg zur Herrlichkeit. Von ethischer Vorbildlichkeit und impliziertem Aufruf zur Imitatio ist im Christuslied des Philipperbriefes nichts gesagt. Eine über Jesus hinausgreifende Heilsbedeutung seines Gehorsams ist höchstens angedeutet durch die „intensivierende oder erläuternde“ Aussage vom „Tod am Kreuz“³⁹. Denn damit ist eben das Heilshafte dieses Todes angezeigt. Die Verbindung des Textes mit den Aussagen in Hebr 5, 8 und vorab Röm 5, 19 verleiht jedoch dem Gehorsam Jesu eindeutig soteriologischen Stellenwert, was in keiner der griechischen Gehorsamsweisen denkbar ist.

³⁶ J. Heimpel, Das Ethos des AT (Göttingen 1938) 183/4; vgl. L. Krietzki, Gehorsam im AT = Erbe und Auftrag 42 (1966) 459/68.

³⁷ W. Grundmann, Art. *ἁγ* = Th WB 2, 22/3.

³⁸ R. Deichgräber, Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu = ZNW 52 (1961) 119/22.

³⁹ J. Gnllka, Der Philipperbrief (Freiburg 1968) 111/47, E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2, 5 — 11 = Exegetische Versuche und Besinnungen (Göttingen 1967) 1, 51/95.

Vom AT her ist für die christliche Verkündigung Ungehorsam mit Sünde identifiziert — Gehorsam danach mit Freisein von der Sünde, mit Gerechtigkeit vor Gott. Denn der Christ sieht sich ja nicht zur Freiheit geboren wie der Grieche: er weiß sich lediglich durch Gnade und Erbarmen zur Freiheit befreit. Er ist der ἀπελευθερὸς κυρίου (1 Kor 7, 22), der seine Freiheit nur bewahren kann in der ὑπακοή πίστεως, wie es Paulus mit Vorliebe formuliert. Glauben und Gehorchen können in eins gesetzt werden. Das Gesetz, unter dem auch das Christenleben steht, muß als νόμος ἐλευθερίας verstanden werden.

Der Gehorsam, den Jesus gelebt hat und zu dem er seine Jünger aufgerufen hat, ist durch seine heilsmittlerische Rolle vom griechischen Gehorsam distanziert. Durch seine Verinnerlichung — es geht nicht einfach um die unpersönliche Gehorsamsleistung, sondern aller Gehorsam muß den Sinn des Gebotenen treffen (zum Beispiel Mk 2, 27—28 = Sabbatgebot), muß vom Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe getragen sein — wächst er auch weit über den alttestamentlichen Gehorsam hinaus. Dasselbe gilt von seiner radikalen Bindung an Jesus — „Ich aber sage Euch“ —, die jeden zu persönlicher Entscheidung für ihn fordert, so daß darin auch scheinbarer Ungehorsam sein kann, der in Wirklichkeit wahrer Gehorsam ist (Lk 2, 49).

Ist damit der christliche Gehorsam als heilbringende Unterwerfung unter Gottes Wort und Tat, die uns in Jesus Christus zugekommen sind, als ganz eigenes Gewächs ausgegeben? Greifen wir nochmal den Christushymnus des Philipperbriefes auf. Erniedrigung und Gehorsam sind dort in engste Berührung gebracht.

Die Objektlosigkeit des Gehorsams hat den Erklärern des Textes immer schon Beschwer bereitet. Nun haben jüngste Deuteversuche darauf verwiesen, daß ταπεινῶσις für bestimmte spätjüdische Kreise — Philo mag als greifbarer Vertreter genannt sein — einfachhin Unterordnung unter die gegebene Weltordnung ist. Der Dichter des Hymnus mag von derlei Vorstellung gezehrt haben. Der Gehorsam Jesu besteht in seiner erniedrigenden Annahme und Übernahme des nichtigen, hinfälligen Menschendaseins, das sich eben aus der Weltordnung ergibt⁴⁰. Damit ist aber das Bild Jesu als Urbild des christlichen Gehorsams mit hellenistischen Farben gezeichnet.

Zur Ergänzung muß in diesem Zusammenhang auf Philos Schrift über Abraham verwiesen werden. Abraham, im NT als Vorbild des Glaubens gefeiert, wird dadurch auch zum Vorbild echten Gottesgehorsams. Was aber hat Philo, der doch mindestens in der Vorhalle gewichtiger christlicher Theologie steht, aus Abraham gemacht: Er war ein Mann, der die

⁴⁰ D. Georgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6 — 11 = Zeit und Geschichte (Tübingen 1964) 263/93.

gegebenen (Gottes-)Verordnungen im Einklang mit der Natur stehen sah, der sich an die Ordnung der Natur angeschlossen hat und der in der Natur herrschenden Ordnung Folge leistete⁴¹. Das klingt gut stoisch. Doch hat Philo wichtige Umformungen geleistet: Der Naturbegriff ist verändert. Die Natur ist jetzt eindeutig Gottes Werk. Das stoische „gemäß der Natur leben“ ist nun ein Leben nach dem göttlichen Willen.

Die Formulierung christlichen Gehorsams in Formeln der griechischen, besonders der stoischen Gehorsamsauffassung läßt sich noch deutlicher machen, wenn wir weiter hineinschauen in die frühchristliche Literatur. Daß die neutestamentlichen Aufrufe zu loyalen Gehorsam dem Staat gegenüber und die Ansätze innergemeindlichen Gehorsams ebenfalls weit- hin von jenen Vorleistungen lebten, sei nur am Rande erwähnt. Die dabei vorherrschende soziale Ordnungsfunktion des Gehorsams (meist ὑποταγή) wird allenthalben nur recht äußerlich mit Wort und Weisung des Herrn begründet.

Greifen wir drei Exponenten frühchristlichen Denkens und Lehrens auf:

Clemens Romanus — Der 1. Clemensbrief, ein ernstes Mahnschreiben der Gottesgemeinde, die zu Rom in der Fremde weilt an jene von Korinth, möchte einen innergemeindlichen Zwist in der griechischen Hafenstadt schlichten. Zu solcher Thematik gehört notwendigerweise das Wort vom Gehorsam. Der Gehorsam wird dabei zum eigenen ethischen Wert und ist der übergeordneten Tugend der Demut zugewiesen. Die Verselbständigung neutestamentlicher Grundhaltungen zu objektivierten ethischen Werten, eben Tugenden, ist auch sonst in diesem Schriftstück reichlich festzustellen — nichts anderes denn eine Folge der bereits vollzogenen Enteschatologisierung der christlichen Botschaft⁴².

Die Motivierung der Gehorsamstugend geschieht im Clemensbrief nicht mit Hinweisen auf Jesu vorbildliche Haltung. Das AT vorab liefert die Exempla rechten Gehorsams: Noe, Henoch, Abraham und andere⁴³.

Solcher Gehorsam — stets mit ὑπακοή umschrieben — ist vorbildliche Haltung, die in Korinth zu leben ist. Daneben wird die gehorsame Unterordnung mit ganz anderem Hinweis motiviert: Es ist der aus der stoischen Weltanschauung entnommene Ordnungsgedanke, der den gesamten Kosmos durchwaltet: „Die Himmel kreisen durch Gottes Walten und ordnen sich ihm in Frieden unter. Tag und Nacht vollführen sie den von ihm an-

⁴¹ Philo, De Abraham 5/6, 60/1.

⁴² Die Enteschatologisierung im ausgehenden 1. Jh. trägt nicht nur entscheidend zur Institutionalisierung der christlichen Kirche bei; die Ethisierung der christlichen Botschaft ist gleicherweise eine wichtige Folgeerscheinung.

⁴³ Clemens Rom., ad Cor 7—10 u. a.

geordneten Lauf, ohne einander zu behindern. Sonne, Mond und die Chöre der Sterne durchwandern nach seiner Anordnung in Eintracht ohne jede Abschwefung die ihnen verordneten Bahnen. Die Erde trägt ihre Frucht... Das Becken des unendlichen Wassers bleibt in den ihm gesetzten Schranken... Frühling, Sommer, Herbst und Winter lösen einander in Frieden ab... All dies geschieht nach der Anordnung des „großen Schöpfers“⁴⁴. In hymnischer Sprache preist der Brief die vorbildliche Ordnung des Kosmos. Ähnliches geschieht mit der Ordnung des menschlichen Leibes⁴⁵, der militärischen Einheit⁴⁶ und des gesamten Staatsgefüges⁴⁷. Die dort überall gegebene Unterordnung — ὑποταγή — ist wiederum Leitbild für die christliche Gemeinde und den in ihren Ordnungen zu leistenden Gehorsam. Jüngst wurde gegen den 1. Clemensbrief der Vorwurf einer „kosmischen Verschattung“ der christlichen Botschaft erhoben⁴⁸. Meines Erachtens übersieht dieser Vorwurf die notwendige Entwicklung, das Auswachsen der christlichen Botschaft zur allumfassenden und bestimmenden Norm einer Christenheit, die sich in dieser Welt einrichten muß. Es bahnt sich hier jene nicht mehr rückgängig zu machende, feste Verquickung von biblischen Aussagen mit solchen der griechisch-römischen Umwelt an, die deutlich macht, wie sehr das frühe Christentum als Produkt des Verschmelzungsprozesses „Antike und Christentum“ verstanden werden muß. Dabei aber gilt es zu beachten, daß die Integration von Umwelterfahrung und -erleben nicht unbedingt Verseuchung des Evangeliums und der reinen Lehre ist.

Ignatius von Antiochien — Die sieben Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochien bieten in ihrer Gehorsamsauffassung zunächst ein anderes Bild. Das enge Anknüpfen an paulinische Wendungen hebt Jesu Gehorsam als vorbildlich für den Christen hervor und legt so Wert auf die soteriologische Funktion des Gehorsams. Die Betonung der ethischen Vorbildlichkeit des irdischen Jesus spielt bei Ignatius auch sonst eine hochbedeutsame Rolle — zweifellos eine Folge seiner Abwehr doketistischer Verkürzungen des überkommenen Christusbildes. Die Ordnung der Gemeinde — mit notwendiger Unter- und Überordnung — wird hergeleitet von der Ordnung, die zwischen dem himmlischen Vater und seinem Sohn im Fleische waltete und sich zwischen Jesus Christus und seinen Aposteln fortsetzte. In der Gemeinde läuft die Linie fort: Bischof — Presbyterkollegium — Diakone und Gläubige⁴⁹. Diese Stufenordnung mag für

⁴⁴ Ebda. 20, 1—12.

⁴⁵ Ebda. 37, 5.

⁴⁶ Ebda. 37, 2.

⁴⁷ Ebda. 61, 1.

⁴⁸ U. Wickert, Paulus, der erste Klemens und Stephan von Rom: drei Epochen der frühen Kirche aus ökumenischer Sicht = ZKG 79 (1968) 145—158.

⁴⁹ Ignatius Ant., ad Magn 13, 2; ad Trall 2, 1; ad Pol. 6, 1.

Ignatius persönlich aus eigenen Vorstellungen gekommen sein. Für seine Leser und die Kirche seiner Zeit war sie nicht unbegreiflich. Die Unterordnung in Gehorsam innerhalb bestimmter Gruppen und Instanzen entspricht dem in der spätantiken Gesellschaftsordnung sich mehr und mehr **durchsetzenden Prinzip einer Rang- und Stufenordnung** — wir hätten auf e.n Widerspiegeln dieses Prinzips auch im 1. Clemensbrief verweisen können⁵⁰.

Alle Ränge partizipieren in ihrer gehorsamsfordernden Autorität an Gottes Autorität — in der heidnischen Umwelt sind sie noch selbst Erscheinungsweisen des Göttlichen. Dies ist im christlichen Ordnungssystem reduziert auf ein abhängiges, stellvertretendes Teilhaben an Gottes Macht. Dieses Stufendenken aus der sozialen Gesellschaftsordnung beeinflusst die ordnende Funktion des christlichen Gehorsams entschieden mehr als etwa die knappe Formel des NT, daß der Jünger Christi in seinem fordernden Wort an des Herrn Stelle selbst steht.

Eben jener Einfluß macht es uns verständlicher, warum eigentlich die ganze alte Kirche nie über die Legitimation menschlicher Gehorsamsforderung weiter reflektiert hat.

Clemens Alexandrinus — Das umfangreiche Werk des alexandrinischen Lehrers will das gesamte Christenleben erfassen, ordnen und den Christen zur Vollendung in der Gnosis führen. Es ist ein echt pädagogisches Werk, der göttliche Logos wird mit Vorliebe in der Gestalt des Erziehers und Lehrers gefeiert⁵¹. Ein Werk, das so sehr unter den Gedanken der Erziehung gestellt ist — dessen Folie die Überzeugung ist, daß die göttliche Pronoia wesentlich auch göttliche Paideia ist, muß notwendig dem Gehorsam eine bedeutsame Rolle zuteilen. Das wird noch einsichtiger, wenn der göttliche Pädagoge selbst als „Diener des Willens seines Vaters“ vorgestellt wird⁵².

Tatsächlich wird die Notwendigkeit und Funktion des Gehorsams im Christenleben ausführlich betont. Da ist zunächst einmal seine selbstverständliche soziale Rolle: Kinder gehorchen ihren Eltern⁵³, junge Menschen ihren Erziehern⁵⁴, alle Menschen der staatlichen Obrigkeit⁵⁵. Diesen natürlichen Ordnungsmächten und Gehorsamsinstanzen treten Gottes Gebote — die des AT⁵⁶ und des Evangeliums⁵⁷ — zur Seite, durch die der

⁵⁰ Zum Einfluß dieser Stufenordnung auf die christliche Demut vgl. A. Dihle, Art. Demut = RAC 3, 743.

⁵¹ F. Norman, Christos Didaskalos (Münster 1966) 153/77.

⁵² Clemens Alex., Paed I 4, 1.

⁵³ Clemens Alex., Strom IV 65, 1; V 13, 2.

⁵⁴ Ebda. IV 65, 2.

⁵⁵ Ebda. I 165, 4; VII 42, 7.

⁵⁶ Ebda. II 7, 2; 134, 1; III 106, 4; IV 68, 1 u. a.

⁵⁷ Ebda. VII 88, 6.

göttliche Logos vom Menschen Gehorsam fordert. In der Erfüllung solchen Gehorsams ist dem Menschen ein Weg gewiesen, zum „Diener Gottes zu werden“⁵⁸.

Über den Ordnungscharakter hinaus trägt der Gehorsam bei Clemens soteriologischen Wert. Clemens nimmt die paulinische Gleichsetzung von Glauben und Gehorchen wieder auf: Dem Logos gehorchen (πειθεσθαι) ist an ihn glauben⁵⁹. Natürlich ist der göttliche Logos selbst Ur- und Vorbild allen Gehorchens, der Mensch wurde, um uns den Weg des Gehorsams zu lehren⁶⁰. Der glaubende Gehorsam ist heilsmittlerisch: Durch Gehorsam findet der Sünder wieder seine Seele⁶¹, die er in seiner Sünde im Ungehorsam verloren hat. Nur im Gehorsam bleibt er im Kindesalter vor Gott, das ihm allein das Heil zusichert⁶².

Wer leistet im Menschen diesen Gehorsam? Für Plato, der für Clemens ja gewichtige Autorität ist, war es die Vernunft, die zum geforderten, auferlegten Handeln überredete und überzeugte. Clemens distanziert sich darin von seinem Meister. Erkenntnis des Guten und vollbringender Wille sind bei ihm nicht mehr identisch. Der Wille ist zur selbständigen Seelenkraft geworden (Sitz im Hegemonikon), die gegenüber den übrigen Seelenkräften sogar eine Art Primat besitzt⁶³. Von Gott sind dem Menschen Fähigkeit und Neigung zur Tugend geschenkt⁶⁴. Die Vollendung der Tugend — und so auch des Gehorsams — liegt in des Menschen Wille: μάθησις und ἀσκησις sind hier die Wege zum Aufstieg⁶⁵ und lange nicht alle Menschen vermögen diesen Weg bis zum Ende zu gehen⁶⁶. Der göttliche Logos läßt deshalb nur zum Gehorsam ein; er zieht an wie ein Magnetstein, aber bei uns, in unserem Willen liegen Gehorchen und Nichtgehorchen⁶⁷. Der Gehorsam muß also erlernt und eingeübt werden. Für den vollkommenen Gnostiker wird er kein Problem mehr sein: Einsicht und Wille sind bei ihm zur Harmonie gekommen, da er vollkommener Herr über alle niederen Seelenkräfte ist (ἀπάθεια)⁶⁸. Hier geht der erlösende Gehorsam gegen Gottes Anordnungen in freiwillige, freudige Zu-

⁵⁸ Ebda. VII 19, 2.

⁵⁹ Ebda. II 84, 4; III 106, 4.

⁶⁰ Ebda. I 46, 1; VII 8, 6.

⁶¹ Ebda. I 171, 4; II 134, 1; IV 27 3.

⁶² Clemens Alex., Protr 111, 1: Adam wurde im Paradies durch Ungehorsam zum Manne.

⁶³ Clemens Alex., Strom II 77.

⁶⁴ Ebda. VI 96, 1—4; vgl. H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie (Gütersloh 1950) 93/6. 101/2. 108/9.

⁶⁵ Strom II 26 4, u. a. — W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (Berlin 1952) 220/30.

⁶⁶ Strom VI 96, 4.

⁶⁷ Ebda. II 26, 1—3; vgl. I 88, 7; II 59, 6; 62, 4; VII 16, 2.

⁶⁸ W. Völker, a. O. 524/40.

stimmung über: Die stoische *συγκατάθεσις* wird von Clemens wieder aufgenommen⁶⁹ — freilich mit neuem Inhalt gefüllt. Der Gehorsam des vollkommenen Gnostikers wird nun nicht mehr wegen der Gebote, sondern um der Erkenntnis selbst willen geleistet; daher übersteigt der Vollkommene durch seinen Gehorsam die Stufe des „Diener Gottes“ und wird zum „Freund Gottes“⁷⁰.

Der vollkommene Gnostiker ist von der „Knechtschaft zur Kindschaft“ fortgeschritten, er vollbringt die Taten, die seiner Erkenntnis entsprechen: Die guten Werke folgen der Erkenntnis nun doch wieder wie der Schatten dem Körper⁷¹. Hier hat Clemens fast wieder zu Platos Einheit von Tugend und Wissen zurückgefunden.

Damit sind die Bausteine für die altkirchliche Gehorsamsauffassung im wesentlichen zusammengetragen. Die weitere Entwicklung lebt vor allem von der Reflexion über die Willensfreiheit des Menschen. Sie ist unanfechtbarer Bestand der christlichen Anthropologie. Gleich den Neuplatonikern kämpfen die christlichen Lehrer gegen den stoischen Determinismus, den astrologischen Fatalismus, gegen die Leugnung der Willensfreiheit der Gnostiker wie Methodius in seiner Schrift über die Willensfreiheit und gegen die der Manichäer wie noch Augustinus in *de libero arbitrio*. Die Heimarmene der Antike ist aus dem christlichen Weltbild verbannt, die göttliche Pronoia hat sich zur Omnipotenz und Omniscienz verdichtet, gegen die sich der Mensch jedoch in Ungehorsam erheben kann. Gottes Wille und Menschenwille können damit in eine dramatische Spannung geraten, die der griechischen Welt völlig fremd war. Der freie Wille kann den Menschen irreführen und kann so zu des Menschen gefährlichem Feind werden. In diesem Zusammenhang gehören die uns heute so schwer eingängigen Forderungen des asketischen Gehorsams im frühen Mönchtum, die den freien Willen als gefährlichen Feind ansehen und ihre Gehorsamsleistung auf die Kurzformel bringen: Werde einer, der sich selbst wegwirft und wirft deinen Willen unter dich⁷².

Ein anderes tragendes Gerüst christlichen Gehorsams ist — wie schon erwähnt — die Übernahme des Stufengedankens der spätantiken Gesellschaftsordnung, die nach und nach auch ihre philosophische Grundlage⁷³ erhält und im fortschreitenden Verfall der antiken Welt in der kirchlichen Gesellschaft fortlebt. Sie läßt sich grob auf die Formel bringen, daß es

⁶⁹ Clemens Alex., Strom V 3, 2; 86, 1.

⁷⁰ Strom VII 19, 2. Dazu kann auf eine ähnliche Auskunft bei Epiktet, Diss IV 3, 9: „Der Freie ist der Freund Gottes“, verwiesen werden.

⁷¹ Strom VII 82, 7.

⁷² Z. B. Apophthegmata Patrum Sisoës 43; Zacharias 3; vgl. dazu meinen Artikel „Gehorsam und Freiheit im frühen Mönchtum“, Röm. Quartalschrift 64 (1969) 232/45.

⁷³ Hier ist besonders auf das Stufendenken des Neuplatonismus zu verweisen.

grundsätzlich unter den Menschen Führer und Geführte, Befehlende und Gehorchende gibt: „Es gibt Menschen, die infolge der Dürftigkeit ihres Denkens sich selbst nicht regieren können; sie müssen von anderen gelenkt werden, wie ein Gespann von seinem Lenker oder das Schiff von seinem Steuermann⁷⁴.“

Diese Erkenntnis läßt das Kloster vorab zur Gehorsamsschule werden: Wer zunächst nicht zu gehorchen gelernt hat, kann auch andere nicht führen und leiten.

Da die Nachfolge Jesu von Anfang an auch in ethischen Kategorien ausgedrückt wurde, wird auch der Gehorsam zum Weg solchen Nachfolgens. Er ist nicht einfach eigene Leistung — so oft er sich vordergründig auch als solche ausnehmen mag — er ist selbst Gabe und Geschenk vom Herrn her. In Röm 7, 21—25 spricht Paulus von der belastenden Spannung zwischen Wollen und Nichtvollbringen des Guten. Das Bekenntnis erinnert an die Klagen der griechischen Tragiker. Doch dort blieb es beim bloßen Feststellen, beim Eingestehen des Verhängnisses. Bei Paulus setzt sich das Wort der Befreiung und Erlösung dagegen: Das Gehorchen-Können kommt mir durch Jesus Christus, unsern Herrn. Damit ist des Christen Gehorsam aber am weitesten abgerückt von allem griechischen Gehorchen. Denn christliches Gehorchen ist nicht einfach Zeichen unserer Hörigkeit Gott gegenüber, sondern Ausdruck unseres kindlichen Vertrauens, mit dem wir uns Gottes Liebeswillen, der sich uns in Jesu Leben und Sterben aufgeschlüsselt hat, anheimgeben (Ptr 1, 14. 22). Großartig entfaltet wird solch Gehorchen von Origenes in seiner 8. und 9. Genesishomilie, wo von Abraham, der seinen liebsten Sohn Isaak opfern soll, die Rede ist. Mit allen verfügbaren Mitteln schildert Origenes dort das Ringen zwischen amor carnis und amor Dei in Abrahams Herzen. Der Sieg ist schließlich auf der Seite des kindlich zuversichtlichen Gehorchens, das von sicherem Vertrauen auf Gottes richtige Fügung und Lenkung getragen ist⁷⁵.

Griechischer und christlicher Gehorsam gehen weite Strecken gemeinsam. Das Vokabular ist vielfach identisch. Der Vollzug einer gehorsamen Tat mag sich in beiden Welten weithin gleichen. Und doch hat christliches Gehorchen seine eigene Wurzel. So wird die *ὕπακοή* des Christen — wie so vieles andere im frühen Christentum — zum brauchbaren Exempel für jenes gültige Gesetz der Epanorthose, das der alexandrinische Philo formuliert hat: Die alte Münze wird umgeprägt und zu neuem Gebrauch bereitgestellt⁷⁶.

⁷⁴ Basilus, De Spiritu Sancto 20.

⁷⁵ Vgl. dazu D. Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet (Tübingen 1950) 50/112; W. Völker, Das Abrahambild bei Philo, Origenes und Ambrosius = Theol. Studien und Kritiken (1931).

⁷⁶ Philo, Quod det. pot. 152.

Vertikalismus (Transzendenz) und/oder Horizontalismus (Immanenz) in der Gottesfrage?

Eine Begegnung mit J. A. T. Robinson, H. Braun, L. Feuerbach und D. Sölle
(Zweiter Teil)

Von Prof. Dr. Klaus K r e m e r, Trier

III. Dorothee Sölle

Frau Dr. Dorothee Sölle ist 1929 in Köln geboren. Sie studierte Germanistik, Philosophie und evangelische Theologie, wobei sie sich in letzterer vor allem R. B u l t m a n n verpflichtet weiß. Nach ihren Studien an den Universitäten Köln, Freiburg und Göttingen war sie sechs Jahre als Lehrerin an höheren Schulen tätig, anschließend als Journalistin. Heute arbeitet sie am Germanistischen Institut der Universität Köln.

Unter ihren zahlreichen Veröffentlichungen²⁷ geben die folgenden zwei Aufsätze ihre „theologische Anthropologie“ beziehungsweise ihren „atheistischen Glauben an Gott“ prägnant wieder: 1. „Atheistisch an Gott glauben?“ in dem gleichnamigen Buch; 2. „Gibt es ein atheistisches Christentum?“ in der Zeitschrift „Merkur“.

1. Intention, Wollen und Anliegen von Frau Sölles Arbeit und Werk

Wie vielen Theologen unserer Zeit geht es Sölle um den Menschen und seine Verhältnisse. Von einem außerordentlich hohen Ethos für den Menschen unserer Zeit ist sie erfüllt und beseelt (vgl. AthG 118 bis 124). Die Sache des Menschen in der Welt sieht sie in keiner Weise als geklärt an, und darum konzentriert sich ihr ganzes Bemühen darauf (a. a. O. 87). Dieses rastlose Bemühen um den Menschen ist uneingeschränkt zu würdigen.

„Wer ‚Gott‘ sagt“, erklärt sie, „muß zeigen können, was dieses Wort über Menschen und ihre Verhältnisse aussagt, was durch es in einem bestimmten Zusammenhang ausgedrückt werden soll. Jedes andere, jedes theistisch-unübersetzte Reden von Gott wird in solchen Gesprächen verpönt“ (AthG 78; vgl. auch 29, 65, 68, 75, 85, 87, 88, 92, 93, 95). Dementsprechend ist „die Praxis das einzige Rhodos des Glaubens“ heute (AthG 80, 85, 92 f.), was ja auch das Neue und Wesentliche an der christ-

²⁷ Die am häufigsten zitierten Schriften von Sölle erscheinen in folgender Abkürzung (vgl. die Abkürzungsangaben im 1. Teil dieses Aufsatzes S. 87):
Stellv. = Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘
AthG = Atheistisch an Gott glauben
GACH = Gibt es ein atheistisches Christentum?

lichen Urgemeinde gewesen sei. Denn das Entscheidende und von der Umwelt Unterscheidende der Urgemeinde waren nicht bestimmte Bewußtseinsinhalte — etwa die Entstehung der Welt durch Schöpfung, die Möglichkeit und Verheißung der Auferstehung von den Toten —, sondern neu an der Urgemeinde war die konkrete gesellschaftliche Praxis (AthG 79; vgl. 40, 46).

Habe nun zu Luthers Zeiten Glaube die Gesamtheit der christlichen Existenz bezeichnet — im Unterschied zu den religiösen Leistungen des Fastens, Rosenkranzgebetes und der Wallfahrten (AthG 81) —, so sei heute der christliche Glaube selbst zu einem solchen einzelnen religiösen Werk herabgesunken (AthG 82; 42 f.). „Beschrieb der Ausdruck Glaube für Luther eine Art, in der Welt zu sein aus der Freude, ‚die Gott an uns gewendet hat‘, so bezeichnet heute das gleiche Wort einen ideologischen Sondervorrat, dessen einzelne Bewußtseinsinhalte den Rosenkränzen verglichen werden können — sie können absolviert werden, und die einzelnen Meinungen über Weltentstehung, Weltende und biblische Inhalte sind, indem man sie teilt, eine Leistung, die zum Pharisäismus verführt, wie nur je die guten Werke es taten“ (AthG 82; vgl. 16).

Wie Luther damals die religiösen Werke kritisierte, so müssen wir heute den christlichen Glauben insgesamt kritisieren, weil dieser Glaube sich mit theistischer Weltanschauung, und christliches Leben sich mit religiösen Sonderleistungen (wie Kirchgang, Steuerzahlen) und religiösen Meinungen (wie Schöpfungsvorstellungen) verwechselt (AthG 83).

Recht verstanden: Sö l l e bestreitet nicht, daß die traditionellen Glaubensinhalte „jeweils Verschlüsselungen des menschlichen Existierens gewesen und nie unabhängig vom Existieren gedacht, formuliert und tradiert worden sind. Sie gehörten“, wie sie sich ausdrückt, „in eine Symbolsprache der Gnade, die Menschen erfahren haben, sie drückten Erfahrungen aus, die Menschen — im Entwurf Christi lebend — gemacht haben; als aufsgabare Lehren der Qualität $2 \times 2 = 4$ aber“ seien solche Glaubensinhalte wie die Geburt Jesu aus einer Jungfrau, seine Auferstehung von den Toten, daß die von ihm handelnde Schrift Wort Gottes sei, überhaupt daß es ein unsichtbares, höheres Wesen gebe, „mißverstanden“ (GACH 35 u. 34). „Das Bekenntnis zu bestimmten Sätzen ist selber sinnleer, der Glaube selber verdirbt, wo er zur Anerkennung von Sachverhalten versteinert, die in Lehrsätzen formuliert und in ein System miteinander verknüpfter ewiger Wahrheiten gebracht wurden“ (GACH 35). Gegen die Auffassung, daß der Glaube ohne die Annahme bestimmter Lehrinhalte eine Verkürzung des christlichen Lebens darstelle, richtet sich ihr ganzer Eifer (a. a. O. 34). Darum formuliert Sö l l e: „Christsein heißt nun nicht mehr: etwas sehen, was andere nicht sehen und wo andere nichts mehr sehen; es heißt nur, die e i n e Wirklichkeit anders sehen. Nicht, daß

man sich an bestimmte Inhalte klammert, die zusätzlich zum normalen oder weltlichen Leben Erfahrungen oder Rettung verbürgen, macht das Christliche aus, sondern daß man die ganze ungeteilte Welt mit den Augen Gottes ansieht“ (AthG 83; vgl. auch 46 f., 48 f., 107 f.; GACH 34 f.).

Dieser neue Glaube, diese „neue Theologie“ versucht daher, „den Glauben im Verzicht auf Metaphysik und überweltliche Meinungen zu beschreiben“. Die guten Werke Luthers, die doch nichts helfen, sollen entlarvt und aufgegeben werden (AthG 85).

Im Zusammenhang mit der Rettung des „menschlichen Menschen“ (AthG 102) unterwirft Frau Sölle wesentliche Begriffe des christlichen Lebens wie Inkarnation, Auferstehung, Stellvertretung und Nachfolge Christi, Strafe Gottes, Gebet, Glauben, Heiligung usw. einer Analyse und versucht ihre Bedeutung innerhalb einer „atheistischen Theologie“ aufzuzeigen. Obwohl die genannten Sachverhalte dabei eine vollkommene Auslaugung ihres spezifisch christlichen Gehaltes erfahren, enthalten die Analysen nicht selten wertvolle Anregungen für eine heutige Neuinterpretation (verwiesen sei hier beispielsweise auf den Abschnitt: „Das Problem der Strafe“ in Stellv. 158—165).

2. D. Sölles Ausgangspunkt

Wir leben, betont sie immer wieder, im „nachtheistischen Stadium“ der Geschichte (Stellv. 173, 177²⁸). Das Stadium des „naiven Theismus“ sei dahin (AthG 74, 78 f.; Stellv. 176 f., 188, 203). Ebenso sei unser Zeitalter als ein „nachmetaphysisches“ zu charakterisieren, und darum fordert sie in aller Form „den Verzicht auf Metaphysik“ (AthG 85; 18, 54, 56, 86 f., 92; Stellv. 159, 161 f., 195). Denkbar wäre nun zunächst, daß Sölle sich gegen eine falsch verstandene Metaphysik- und Jenseitsvorstellung wendete. Ähnlich, wie viele heute den Atheismus fordern, nicht weil sie die Wirklichkeit Gottes antasten, sondern weil sie ein völlig unzureichendes Gottesbild eliminieren wollen. Diese sogenannten Atheisten wollen also nicht Gott, sondern entstellte und verzerrte, also falsche Gottesbilder für tot erklären. Ist das intendiert bei Sölle mit ihren Redewendungen vom posttheistischen und postmetaphysischen Zeitalter? Ebenso mit jener vom „nachmythischen“ Zeitalter?

In einem Aufsatz zu J. A. T. Robinson von 1964²⁹ polemisiert sie gegen den Theismus, weil er Gottes Jenseits und Transzendenz verräumllicht habe, spricht in „AthG“ (79 f.) von dem allgemeinen „metaphysischen Rahmen der Neuzeit, der hier mit den Worten Diesseitigkeit, Endlichkeit

²⁸ GACH 33.

²⁹ D. Sölle, Aufklärung über den Glauben: Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders (München 1965) 160—164.

und Autonomie umrissen sei“, wendet sich in der gleichen Schrift (107) gegen eine Zweiweltenkonstruktion³⁰ und in der Schrift „Stellv.“ (176, 185) gegen den „naiven Theismus“, der „das unmittelbare kindliche Verhältnis zum Vater droben überm Sternenzelt“ impliziere. Der Begriff des Theismus wird hier im Sinn einer lokalisierten Überwelt verstanden, gewinnt also dieselbe Bedeutung wie Theismus und Supranaturalismus im Sprachgebrauch von J.A.T. Robinson: Das Göttliche, Jenseitige, Transzendente und Metaphysische wird als in einer räumlichen Über- oder Hinter- oder Außenwelt etabliert gedacht. Diese Auffassung von Theismus spielt bei D. Sölle eine entscheidende Rolle³¹, und gegen einen solchermaßen aufgefaßten Theismus wendet sie mit Recht die Waffe ihrer Kritik.

Damit stellt sich jedoch sofort die nächste Frage ein: Richtet Frau Sölle ihre Kritik nur auf diesen lokalisierten Theismus, auf das „Unding“ eines verräumlichten Gottes? Geht es ihr also im Grunde genommen darum, diesen verstellten und entstellten Gott aus seiner Entstellung zu befreien und wieder in seine Rechte einzusetzen? Geht es ihr im tiefsten darum, die Wirklichkeit Gottes besser zu verstehen?

In der Schrift Stellv. (195 f.) erklärt sie, „daß der christliche Mythos ein mehrstöckiges Weltbild voraussetzt, das noch nicht dann überwunden ist, wenn die räumliche Höhe des Himmels und die zeitliche Präexistenz des Gottessohnes als eine vergangene Einkleidung³² abgestreift wird“. Über diese Ent-räumlichung und Ent-zeitlichung und damit über die Entmythologisierung hinaus müsse eine „neuzeitliche Entsprechung“ gefunden werden³³. Darum hält sie es in der gleichen Schrift immer noch als „naiv theistisch begründet“, wenn man annimmt, „daß Gott erstens ‚ist‘ und darum zweitens ‚auch für dich‘ sorgt“ (Stellv. 188)³⁴. Den Priester und den Leviten im Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter bezeichnet sie als Theisten (GACH 35). „Damit meine ich, daß sie in ihrem Denken, Fühlen und Handeln bezogen waren auf ein höheres, unsichtbares Wesen.“ Das heißt: Als Theismus, und sogar als naiven Theismus, bezeichnet sie auch

³⁰ Vgl. auch GACH 33; AthG 68: Gott als „überweltlich Seiendes“.

³¹ Vgl. auch M. Haug, Das Glaubensbekenntnis von Dorothee Sölle und das Credo der Kirche: Calwer Hefte 104 (Stuttgart 1969) 9, 10 u. bes. 16.

³² Vgl. auch AthG 19, 28.

³³ AthG 15: „Christlich-mythisches Reden enthält eine Offenheit auf... des Mythos selbst geführt.“ Vgl. auch 87.

³⁴ GACH 33: „Das bedeutet allerdings nicht, daß der ‚christ-katholische Jammergedanke‘ Recht behielte. Für uns ist auch diese Position vergangen. In unsere Welt übersetzt, müßte hier ein Positivist nicht nur die Kritik der Metaphysik, sondern auch die Kritik aller Bedürfnisse und Fragen, die zu so etwas wie Glauben an Gott und Unsterblichkeit führen, leisten.“ Vgl. auch Stellv. 175 f.

noch jene Vorstellung von Gott, die längst durchschaut hat, daß man Gott nicht in Raum und Zeit ansiedeln darf, die aber trotzdem an Gott als einer bewußtseinsunabhängigen Realität festhält (vgl. GCh 36, 39, 41, 42 f., 43: „transempirische Macht“).

Als Alternative zum Theismus, Mythos und zur Metaphysik entwirft Frau Sölle darum folgende Konzeption: „Himmel oder Bei-Gott-Sein ist der unmittelbare mythische Ausdruck dessen, was wir säkular Glücksverlangen nennen. Denn dieses elementare Verlangen nach Glück gehört sosehr zur neuzeitlichen condition humaine wie vielleicht für frühere Zeiten die ebenso unwiderlegbare Erwartung eines Jenseits. Wir verstehen dieses Verlangen nach Glück als einen Weltanschauungshorizont, den wir nicht nach Belieben abschütteln können, sowenig wie ein Mensch der Spätantike oder des Mittelalters seine Bezogenheit auf ein postmortales Seelenheil ablegen konnte. Nimmt man diesen innerweltlichen Erwartungshorizont ernst, ohne ihn moralistisch zu verdächtigen, so hat er keine andere Funktion und ist nicht weniger ‚christlich‘ als der frühere“ (Stellv. 196). In diesem innerweltlichen Erwartungshorizont sieht Frau Sölle die neuzeitliche Entsprechung zum christlichen Mythos, was sie dann an folgendem Gespräch illustriert:

„Vor einiger Zeit berichtete mir ein Freund von einem Gespräch, das er im anderen Teil Deutschlands mit Kommunisten geführt hatte. Sie gingen von der Voraussetzung aus, daß er — als bewußter und engagierter Christ — selbstverständlich Theist sein müsse, und sahen dementsprechend den wichtigsten Gegensatz in dieser Frage gegeben: Theismus oder Atheismus, Annahme eines wie immer gearteten himmlischen oder personalen Gegenübers oder Ablehnung einer solchen Vorstellung. Erst sehr langsam gelang es meinem Freunde, die Marxisten davon zu überzeugen, daß die Fronten des Denkens heute quer zu den machtpolitischen und ideologischen Blockgrenzen verlaufen. Nach einiger Zeit bescheinigten die Marxisten meinem Freund, daß er offenbar wirklich Atheist sei wie sie, weil er, wie sie, eine Gottesvorstellung nicht brauche, um die Welt zu erklären, sich eines Lebens nach dem Tode zu versichern oder sich hier glücklicher zu fühlen. Der wirkliche Gegensatz im Gespräch erwuchs sodann an sehr viel profaneren und konkreteren Dingen, an der Frage etwa, ob dem einzelnen in der Gesellschaft ein Recht auf Bildung zukomme oder ob er einen Anspruch auf freie Wahl des Berufs und des Arbeitsplatzes habe. Unter solchen Fragen versachlichte sich der Streit zwischen Christen und Marxisten, und erst jetzt, da er nicht mehr um Theismus oder Atheismus, sondern um den Menschen ging, gewann er seinen leidenschaftlichen Ernst zurück“ (AthG 77 f.).

3. Welches sind die Hauptthesen, die sich aus den Arbeiten von Frau Sölle ergeben?

a) Gott als ein personales Gegenüber des Menschen, als eine Wirklichkeit sui generis, verschieden von allem Menschlichen und Weltlichen, wird aufgegeben. Denn vom Theismus, der die Annahme eines „wie immer gearteten himmlischen oder personalen Gegenübers“ beinhaltet, will sie wegkommen³⁵. Die Marxisten bescheinigen ihrem Freund, daß er offenbar wie sie wirklich Atheist ist, weil er wie sie überhaupt keine Gottesvorstellung mehr braucht.

An Christus glauben heißt im Entwurf Christi leben. Aber dieser „Entwurf Christi setzt die theistische Weltanschauung nicht voraus (auch wenn Jesus von Nazareth Theist war); die Berufung auf Gott fügt dem Entwurf Christi nichts hinzu“ (GACH 36)³⁶. Wer also der Ansicht ist, Sölle lasse die Frage nach der Existenz Gottes in der Schwebe, wie M. Haug³⁷ und andere, der mißverstehet sie ganz gründlich. Die Noblesse Frau Sölle gegenüber kann sich deshalb nicht darin bekunden, daß man in einem angeblich vornehmen Gestus sie nicht als eigentliche Atheistin gelten läßt, sondern daß man ihren ausdrücklichen Atheismus für Ernst nimmt. Im Zusammenhang mit dem Atheismusproblem hat H. Cox die einzig zutreffende Bemerkung gemacht: „Es ist witzlos und wichtigtuerisch zugleich, Atheisten weismachen zu wollen, daß sie in Wirklichkeit Christen sind, die es nur noch nicht besser wissen, und daß das Problem eben ein Sprachproblem oder ein Verstehensproblem sei. Atheisten verdienen es, ernst genommen und nicht als Kinder behandelt zu werden. Nur wenn wir sie ernst nehmen, wie sie sich selbst verstehen, kann wirklicher Dialog einsetzen, in dem sie uns viel zu geben haben. Gerade weil die Erfahrung des Deus absconditus und des ‚Überhaupt-kein-Gott‘ so ähnlich sind, weil wir die gemeinsame Erschütterung teilen, in einer uneinigen und durcheinander geratenen Welt zu leben, brauchen wir die Atheisten. Aber wir brauchen sie als das, was sie sind, und nicht als das, als was wir sie haben möchten“ (Stadt ohne Gott? 1969) 279.

In ihrem jüngsten Aufsatz vom Januar 1969 erläutert Frau Sölle ihren Atheismus an folgendem von dem englischen Philosophen Anthony Flew übernommenen Gleichnis:

„Es waren einmal zwei Forschungsreisende, die kamen zu einer Lichtung im Dschungel, wo viele Blumen und Kräuter wuchsen. Da sagte der eine Forscher: ‚Es muß einen Gärtner geben, der dieses Stück Land bebaut.‘ Der andere widersprach: ‚Es gibt keinen Gärtner.‘ Da schlugen sie ihre Zelte auf und überwachten die Lichtung. Aber kein Gärtner ließ sich

³⁵ AthG 78; vgl. 19, 55, 56, 57, 68, 72, 73, 85, 102, 115; GACH 39 in aller Form.

³⁶ GACH 38 ebenso.

³⁷ A. a. O. 9 f.

blicken. „Vielleicht ist es ein unsichtbarer Gärtner.“ So zogen sie einen Zaun aus Stacheldraht und setzten ihn unter Strom. Und sie schritten ihn mit Spürhunden ab... Kein Schrei aber ließ jemals vermuten, daß ein Eindringling einen Schlag bekommen hätte. Keine Bewegung des Drahtes deutete jemals auf einen Unsichtbaren hin, der hinüberklettert. Dennoch war der Gläubige noch nicht überzeugt. „Es gibt doch einen Gärtner, unsichtbar, unberührbar, unempfindlich gegen elektrische Schläge, einen Gärtner, der keine Spur hinterläßt und keinen Laut von sich gibt, der aber heimlich kommt und sich um den Garten kümmert, den er liebt.“ Schließlich sagte der Skeptiker verzweifelt: „Was ist denn eigentlich von deiner ursprünglichen Behauptung übriggeblieben? Wie unterscheidet sich denn dein unsichtbarer, unberührbarer, ewig ungreifbarer Gärtner von einem eingebildeten oder gar von überhaupt keinem Gärtner?“ (GACH 36 f.)

In der Auslegung dieses Gleichnisses erklärt sie dann selbst: „Gott ist funktionslos in diesem Streit und die Vokabel Gott tut zu dem Garten, zu seinem Verständnis und zu seiner Bebauung nichts hinzu“ (38)³⁸. Gott, das ist immer noch der Überbau aus einer vergangenen Zeit. Aber dieser „Überbau entspricht der Basis nicht mehr, er hat keine Beziehung zu ihr“ (39). „Der unsichtbare, unfühlbare Gärtner, der nicht eingreift, ist so gut wie kein Gärtner; was aus dem Garten wird, ist unsere Sache. Der Atheismus des Handelns ist also nicht nur eine Frage der Erkenntnis, deren Lücken sich mehr und mehr verschließen. Er gehört zur Sache Jesu selber“ (40). Und dann in aller wünschenswerten Deutlichkeit: „Theismus führt in unserer Welt zur Verweigerung der Liebe³⁹. Er kann die Welt nicht ernst nehmen, er zerstört den Entwurf Christi, indem er ihn zurückbindet an Gott. Das Gebot der Liebe wird verharmlost, wenn man es als ‚nur‘ Irdisches nimmt. Das Gebot und die Realität der Liebe ist Gott, eine andere Wirklichkeit Gottes als diese unsere gibt es nicht“ (GACH 41). Moderne Theologie kommt darum für Sölle „ohne die supranaturale, überweltliche Vorstellung eines himmlischen Wesens aus“, „ohne diesen metaphysischen Vorteil vor den Nicht-Christen“ (AthG 79). Mit Genugtuung stellt sie fest, daß auch bei den Theologen, die Gott als ein personales Gegenüber ansehen, eine durchgehende Tendenz zum Immanenten, ein „atheisierender“ Zug zu beobachten sei. Die Theologie scheine tatsächlich bereit zu sein, den

³⁸ GACH 38 könnte es zwar scheinen, als lasse Sölle sogar die Existenz Gottes gelten. Nur bedeute dieser Gott nichts mehr für uns (38 f.). Aber diese Hypothese wird im folgenden abgebaut: „Alles, was der Begriff Gott früher leistete, kann nun mit anderen Begriffen genauer gesagt werden“ (GACH 38).

³⁹ Wobei die Definition von Theismus zu Anfang von GACH 35 wichtig ist (s. oben S. 147).

Atheismus als eine ihrer wesentlichsten Voraussetzungen zu akzeptieren (GACH 41). Denn die vertikale Reflexion des Glaubens, die auf die Beziehung Gott—Mensch gehe, werde „immer nebensächlicher, immer uninteressanter“ (41)⁴⁰. Enthielt der traditionelle Glaube den Glauben an Gott als Voraussetzung für den Glauben an Christus, so fragt heutiger Glaube umgekehrt von Christus aus nach Gott. „Aber diese Frage heißt nun nicht mehr, ob Gott ist oder nicht, sondern wo Gott geschieht, wo Gott sich ereignet“ (GACH 43). Sofern man darum bei Sölle noch von Gott reden kann, ist Gott dieses Ereignis der Liebe⁴¹ — nicht mehr derjenige, der diesem Ereignis der zwischenmenschlichen Liebe zutiefst gegenwärtig ist und es ermöglicht, worin Sölles Annahme sich vollkommen mit der von H. Braun deckt⁴². „Lebte Christus heute“, ergänzt sie, „er wäre Atheist“ (43). Jesus hat sich nämlich „nicht für die Meinungen von Leuten interessiert, was die Existenz eines himmlischen Wesens anbelangt, sondern dafür, ob der Mensch dem anderen der Nächste oder der Ferne, der Unbetroffene, der Gleichgültige wird“ (36). „Er hat Gott nicht als Fremdes, Anderes gedacht, das uns Armen helfen kann, er hat vielmehr ‚Gott gelebt‘, wie E b n e r sich ausdrückt“ (43).

Ganz typisch dafür ist auch ihre Feststellung, daß es wenig sinnvoll sei, die Frage nach Gott unter den Kategorien Illusion oder Realität zu diskutieren (GACH 39). Und zwar deswegen, weil das ungeschichtliche und geschichtsfreie Kategorien seien, nach Sölles Voraussetzung jedoch der Mensch in einem kosmologisch, sozial und anthropologisch kindlichen Stadium sich die Hypothese Gott schafft, die er aber nicht mehr braucht, sobald er auf diesen Gebieten erwachsen und mündig geworden ist (a. a. O. 37 ff.). „Einst entsprach der real erfahrenen Ohnmacht der Glaube an die göttliche Macht; genau — es war immer noch besser, sich Gott ausgeliefert zu wissen als dem Wetter, dem Tyrannen oder der Krankheit. Ist diese ursprüngliche kindliche Ohnmacht aber in ihren natürlichen und gesellschaftlichen Ursachen erkannt und kann sie daher in sehr vielen Dingen real, und in einigen erst potentiell, aufgehoben werden, so kann ein Bewußtsein, das den alten Zustand der Ohnmacht religiös konserviert, nur als ideologisch bezeichnet werden“ (GACH 39). Mit anderen Worten: Den Gott, den der Mensch im Frühstadium seiner Entwicklung sich

⁴⁰ Die Diskussion um die Enzyklika „Humanae vitae“ provoziert darum nach Sölle zu folgender Entscheidung: „Entscheidung zwischen dem, was in der Enzyklika ‚Gott‘ genannt wird, und dem Entwurf Christi, der den ganzen Sabbat — was jüdisch bedeutet: die Freude, die Lust des Sabbats — dem Menschen zusprach.“ Diese Entscheidung nütze dem wirklichen Glauben an die Sache Christi (GACH 42).

⁴¹ Zu Gott als Ereignis der Liebe vgl. auch GACH 41; 42; Stellv. 171; AthG 75.

⁴² Vgl. den 1. Teil dieses Aufsatzes (S. 93 u. 96).

selbst schuf, braucht er in seinem Reifestadium nicht mehr. Das ist die Theorie Marxens, wie sie denn auch in folgenden Worten zum Ausdruck kommt: „Die reale Basis der mangelhaften Produktionsverhältnisse ließen ihn (= den Menschen) nach hilfreichen Göttern Ausschau halten. Das Bewußtsein projizierte die geträumte Kraft und Macht auf das göttliche Wesen“ (GACH 38).

Morgens die Zeitung lesen ist darum etwas Ähnliches wie das Morgen-gebet für frühere Generationen: man vergewissert sich über den Gesamt-zusammenhang. „Ich dachte darüber nach, ob dieser Gesamtzusammenhang ein anderes Wort für Gott sei — oder: ob Christus nicht auch, heute lebend, die Zeitung läse statt zu beten“ (AthG 89; vgl. 78). In der nach-metaphysischen Zeit wird aus dem „strafenden Gott nichts anderes als das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Stellv. 162). Gott, verstanden als eine „objektive Realität“, um den Ausdruck Kants aufzugreifen, wird fallengelassen (AthG 18, 58—60, 110, 112, 115, 116; Stellv. 162 f., 167 f., 171 f., 173, 174, 176 f., 179, 188 f., 191 f., 194, 201—203)⁴³. Daran festzuhalten bedeute naiven Theismus. „Erst wenn die Selbstverständlichkeit Gottes dahin ist, leuchtet das Wunder Jesu von Nazareth auf“ (Stellv. 177). Sölle überlegt sogar, ob wir nicht auch noch auf die Vokabel ‚Gott‘ verzichten sollten (AthG 79). Sie bleibt jedoch dabei, aus ganz bestimmten Gründen, wie wir bald sehen werden⁴⁴. Das Wort „Gott ist tot“ beinhaltet Jesu Sterben am Kreuz und den neuzeitlichen Tod des metaphysischen Überwesens (AthG 73; vgl. 52, 54, 55 f., 60, 74; Stellv. 177).

b) Wird Gott als eine Wirklichkeit sui generis preisgegeben, dann wird natürlich auch die Schöpfungsvorstellung hinfällig (AthG 77, 79, 82, 83, 93; Stellv. 177; vgl. auch Scheffczyk, a. a. O. 54)⁴⁵. Infolgedessen kann Gott unserer Geschichte nicht mehr immanent sein, wie das die ganze Tradition angenommen hatte. Seine Identität in ihr, so erklärt uns Sölle, steht immer noch aus (Stellv. 199).

c) „Der Mensch als Du Gottes“ ist dann „natürlich eine mythologisierende Redewendung, die indes nichts anderes besagen soll, als daß er, dieser einzelne, nicht umsonst lebt, nicht zufällig, nicht ungeliebt, nicht

⁴³ Vgl. auch Haug, a. a. O. 13 f. u. 18 f.; L. Scheffczyk, Gottes fort-dauernde Schöpfung: Lebendiges Zeugnis 1 (1968) 46—71, bes. 54.

⁴⁴ Vgl. unten Abschnitt g.

⁴⁵ Nach M. Haug, a. a. O. 17, bekennt Sölle sich zu Gott dem Schöpfer, lehnt aber Gott den Vater (17), einen „allmächtigen Schöpfer“ und einen (18) „Weltregenten“ ab. 18: „Wir werden zu fragen haben, wie Frau Sölle dann noch sagen kann: ‚ich glaube an Gott‘. Mit einer Vertrauenserklärung von Person zu Person, mit einem demütigen und dankbaren Treuebekenntnis zu Gott als dem Schöpfer und guten Herrn unseres Lebens, der Menschheit und der ganzen Welt hat dieses ‚ich glaube‘ offensichtlich nichts mehr zu tun.“

ohne Sinn“ (AthG 93, 94). Auch der Ausdruck die „Welt mit den Augen Gottes“ sehen erweist sich als ein Mythologoumenon. „Gemeint sind mit dem Ausdruck die Augen jenes Mutes, der Chancen dort entdeckt, wo endgültige Feststellungen gemacht werden, der Frieden wittert, wo Streit herrscht; es sind die Augen jener Liebe, die nichts und niemanden aufgibt und die im Hinsehen, im Mehrsehen das, was sie sieht, verändert, weil sie seine Möglichkeiten entdeckt, weil sie ein schöpferischer Akt und nicht bloße Wahrnehmung von Vorhandenem ist“ (AthG 84; vgl. 107 f.). „Beide Bezeichnungen lassen sich“ also nach Sölle „interpretieren und in das, was sie anthropologisch meinen, auflösen“ (AthG 94). Das gleiche ist für Vokabeln wie „Zorn Gottes“, „Abhängigkeit von Gott“, „Hölle“ (Stellv. 140, 163) und viele andere zu tun. Sie bedürfen der Interpretation, als einer Weltlichwerdung (140).

d) Mit Gott entfällt auch das Gebet als ein Dialog zwischen Mensch und Gott. Wer sagt denn, fragt Sölle einmal, ob das Gebet nicht auch ein Monolog sein könne (AthG 115). Damit streitet sie wiederum nicht ab, daß das Gebet früherer Menschen zu Gott den Menschen selbst veränderte, ihn zu größerer Klarheit, Bewußtheit und zu größerer Hoffnung brachte. Die Bitte um Hilfe stärkte ihn; das Bewußtsein von Gott, die geglaubte Realität Gott hat einige Menschen auf einen Weg gebracht, der sie menschlicher machte, das heißt liebesfähiger. Aber der im Gebet Angebetete ist in Wirklichkeit bloß eine Projektion des Bewußtseins, keine bewußtseinsunabhängige Realität (GACH 38 f.).

Darum kann auch Sölles Begriff des Glaubens nicht mehr die Wirklichkeit Gottes voraussetzen: „Diese Einsicht, die Abhängigkeit anerkennt, ohne darüber zu verzweifeln, die die Misere des eigenen Liebens erfährt und in die Reflexion aufnimmt, die aber an der Sache der Liebe und ihrer Hoffnung festhält, läßt sich sinnvoll mit dem Ausdruck ‚Glauben‘ umschreiben“ (AthG 34). Vgl. auch GACH 34: „Man gibt zwar heute zu, daß der Glaube ... wenn er sich auf Sätze gründet.“ Ferner AthG 79 (siehe unten Seite 161).

Selbstverständlich enthält auch der Entwurf Christi bestimmte Voraussetzungen und Inhalte, die nicht rational begründet werden können. Sie „gründen aber nicht in einer theistischen Anschauung, sondern in einigen anthropologisch faßbaren Bedürfnissen von Menschen“, nämlich in „Sinn, Ziel, Begründung und Verwirklichung eines authentischen Lebens“ (GACH 43)⁴⁶.

e) Für Sölle entfallen ferner die Fortdauer der Existenz nach dem Tode, die Auferstehung, die Teilnahme am ewigen Leben (AthG 77, 79, 83, 102; Stellv. 159, 162 f., 196; GACH 33, 44) und eine post-

⁴⁶ Vgl. auch unten Abschnitt g und oben Abschnitt a.

mortale Höllenstrafe (Stellv. 162 f.; GACH 44). Das einzig mögliche Jenseits, das Sölle kennt und akzeptiert, ist der Weg der Menschheit in die Zukunft (vgl. auch M. Haug, a. a. O. 11, 14, 26). Christus hat, wie sie sich ausdrückt, das „Später ins Jetzt und dieses Droben ins Ganze der Welt gesetzt“ (AthG 102). Trotzdem spricht Sölle vom „ewigen Leben“ und von unseren Bedürfnissen, die unendlich sind (GACH 43). Dabei versteht sie einmal unter dem ewigen Leben das wirkliche und erfüllte Leben hier (GACH 36), scheint aber an anderer Stelle (a. a. O. 44) unter wirklichem Leben so etwas wie ewiges Leben im herkömmlichen Sinne andeuten zu wollen, jedoch mit der erheblichen Einschränkung: „Das Verlangen nach wirklichem, das heißt ewigem Leben auch für die, die niemals gelernt haben, zu lieben und deren Fähigkeit, ein Mensch zu werden, vollständig zerstört worden ist, transzendiert den Bereich unserer Erfahrungen, ohne daß wir uns theistisch trösten könnten“ (44). Die theistische Interpretation des „ewigen Lebens“ wird also abgelehnt.

Den Entwurf Christi in diesem Punkt illustriert sie an folgender Antwort Sigmund Freuds auf die Einwände eines religiösen Partners (GACH 44):

„Wir erhoffen dasselbe, aber Sie sind ungeduldiger, anspruchsvoller und — warum soll ich es nicht sagen — selbstsüchtiger als ich und die Meinigen. Sie wollen die Seligkeit gleich nach dem Tode beginnen lassen und verlangen von ihr das Unmögliche und wollen den Anspruch der Einzelperson nicht aufheben. Unser Gott *Δόγος* wird von diesen Wünschen verwirklichen, was die Natur außer uns gestattet... eine Entschädigung für uns, die wir schwer am Leben leiden, verspricht er nicht.“

f) Haben wir also wieder einmal einen reinen Humanismus, einen Humanismus, der „keiner transmundanen Begründung“ mehr bedarf, wie es an einer Stelle heißt (AthG 85)? Sölle thematisiert selber diese Frage! Der allgemeine metaphysische (!) Rahmen der Neuzeit sei Diesseitigkeit, Endlichkeit und Autonomie (AthG 79 f.), weswegen auch eine „diesseitige Transzendenz“ zu fordern sei (51). Wenn dem so ist, fragt sie, wird dann hier nicht ein „bloßer Humanismus“ verhandelt, „der sich nur zum Schein noch christlich garniert? Hat sich der christliche Glaube nicht nunmehr endgültig in Ethik aufgelöst? Redete man nicht ehrlicher Weise fortan besser von Anthropologie anstatt von Theologie? Wie sollen wir Sünde und Erlösung in diesem Zusammenhang denken, und wo bleiben die Inhalte der christlichen Tradition, die sich nicht in bestimmtes Verhalten umsetzen lassen“ (AthG 80; vgl. 85, 87)? „Was geschieht denn“, so fährt die erste Fassung des Aufsatzes „Atheistisch an Gott glauben“ fort, „wenn die Vertikale zugunsten der Horizontalen aufgegeben wird“ (In: Hirschberg 21/1, 1968, 4)?

„Lohnt sich Theologie, wenn sie nur auf umständlicherem, nämlich durch Tradition unnötig belastetem Wege das hergibt, was Vernunft und ein nicht mehr traditionsgebundenes Engagement für den Menschen ebenfalls hergibt“ (AthG 87)? Vgl. auch 85. Daß sich das Christentum heute wie vor 2000 Jahren in Ethik auflöse, ist für Sölle selbstverständlich (AthG 86, 90). Diese Auflösung des christlichen Glaubens in Ethik sei jedoch nicht so zu verstehen, daß der christliche Glaube selber dabei verschwände (86, 92). „Sowenig sich ein Brunnen in Wasser auflöst — und so sehr er es tut, solange er ein Brunnen ist —, so wenig löst sich das Verständnis vom Menschen, das der christliche Glaube hat, formuliert und reflektiert, in Ethik auf“ (AthG 86).

g) Sölles Antwort darauf (AthG 88): „In der Tat lohnt sich der Aufwand nur, wenn das Ergebnis besser ist, das heißt: wenn wir im Umgang mit dieser Tradition den Menschen in seiner Entfremdung und auf seine Heimat hin besser verstehen, genauer sehen, aufmerksamer lieben. Wir können heute nicht umhin, den religiösen Absolutheitsanspruch des Christentums umzudenken in einen Anspruch der Wahrheit, die sich Menschen im Vollzug erweist. Die genaueste Interpretation der menschlichen Existenz, die ich kenne und die sich mir erwiesen hat, ist das Kreuz Christi. Auch dieser Satz enthält den Absolutheitsanspruch des Christentums, aber er enthält ihn nicht mehr autoritär gesetzt und gefordert, sondern im kritischen Vergleich angenommen: die Horizontale, nicht die Vertikale ist auch hier weltliche Ebene der Entscheidung für oder gegen eine solche Interpretation“ (AthG 88; vgl. 17, 95 f.).

Das ist der entscheidende Grund, warum Sölle am Evangelium Christi und an Christus selber festhält: „In Jesu Leben und Sterben können wir erkennen, wie menschliches Leben aussehen kann. Ist das, was im Kreuz Jesu sich ausdrückt: die bedingungslose Liebe zum anderen Menschen, die zur Hingabe des eigenen Lebens führt, als der einzige Sinn der Existenz — ist das Wahrheit“ (AthG 88)⁴⁷?

„Der Glaube antwortet“, sagt Sölle, „auf bestimmte Fragen, die sich mit dem Dasein des Menschen in der Welt stellen. Wer den Glauben für überflüssig hält, der müßte entweder andere und bessere Antworten auf seine Fragen geben können. Oder er müßte erweisen, daß solche Fragen sinnlos sind und ihre Stellung nur aus gewissen neurotischen Spannungen erwächst, daß aber in einer besser funktionierenden und reibungsloser erziehenden Gesellschaft diese uns noch überkommene Art, Fragen zu

⁴⁷ Hervorhebungen von uns! Vgl. auch AthG 24, 63, 72, 94, 95; GACH 38; Stellv. 183.

stellen, von selber aufhört. Das halte ich für unmöglich“ (AthG 88 f.). Gemeint sind die Fragen nach Glück, Hoffnung und Rechtfertigung, nach Sinn, Ziel, Begründung, Verwirklichung und Wahrheit eines authentischen Lebens (AthG 91 f.; 88—90, 93; Stellv. 178, 196, 197 f.; GACH 43 f.), die sich nicht beruhigen lassen und um das Linsengericht des besseren Funktionierens willen nicht verschachert werden können. „Es gibt einen Überschuß an Fragen, an Hoffnung, einen Traum vom Reich Gottes — jener Versuch, das Ganze des Lebens so zu erfahren und zu verstehen, daß keine Träne umsonst geweint, kein Leben umsonst gelebt und nichts Sinnloses mehr sei“ (AthG 89). Die Gesellschaft habe zwar mittels ihrer Rationalität und Lebens-technik im weitesten Sinn des Wortes hervorragende Funktionen des früheren Gottes übernommen, vermutlich in einigen Bereichen wie Welt-erklärung, Krankenheilung und Katastrophenschutz besser als der so oft vergeblich angeflehte Gott von einst. Ebenso evident sei jedoch, daß sie „ein immer wieder neu überschießendes religiöses Bedürfnis, das nach Sinn und Wahrheit des Lebens, nach Identität der Person und nach dem Reich dieser Identität fragt, nicht zu befriedigen“ vermöge. Darum muß Gott, wie Sölle sich artikuliert, vertreten werden⁴⁸. Und jetzt wird auch der Grund sichtbar, warum sie die Vokabel „Gott“ nicht fahren läßt: Sie steht für die Dimension jener Fragen, die von Zivilisation, Technologie, Produktion und Konsum nicht beantwortet werden können, ohne deren Beantwortung aber der Mensch weder sich entfalten noch der werden kann, der er sein möchte (AthG 91 f.).

Glaube und Evangelium geben also die beste Antwort auf die Frage nach der menschlichen Existenz. Darum will Sölle die Theologie nicht einfachhin in Anthropologie und das Christentum nicht einfachhin in Humanismus aufgelöst wissen, obwohl von Gottes Wirklichkeit und den sogenannten Heilstatsachen nichts mehr bleibt und wir auf die reine Diesseitigkeit zurückgeworfen sind⁴⁹. Heiligung deutet sie zum Beispiel als Veränderung der Welt, „in der andere sich an uns und mit unserer Hilfe humanisieren, und indem wir an und mit anderen zu Menschen werden“ (AthG 50). Der Bezugspunkt Gott ist völlig irrelevant geworden!

Gegenüber dem Popper-Schüler William W. Bartley, einem als „offen“ geltenden pankritischen Rationalisten, der sich rein positivistisch einfach mit dem Gegebenen bescheiden möchte und auf die genannten Fragen der menschlichen Dimension verzichtet, weil er sie einem „überspitzten Maßstab“ an Erziehung und Gewöhnung innerhalb der abendländischen Kultur zuschreibt, entscheidet Frau Sölle sich für eine „theo-

⁴⁸ Stellv. 177 f.

⁴⁹ Vgl. AthG 80, 83 f., 85, 110, 115; Stellv. 196 f.

logische Anthropologie“ (AthG 91). Und für einen „realen Humanismus“, das heißt für einen Humanismus, „der sich von dem nichtchristlichen absetzt durch eben jene ‚überspitzten Maßstäbe‘, nach denen der einzelne Mensch als das unverrechenbare Du Gottes gesehen wird — und dies universal: unabhängig von der Klasse, der Rasse, dem Gesundheitszustand und der gesellschaftlichen Nützlichkeit dieses einzelnen, erprobt und erfahren gerade am Geringsten, Lebensunwerten, am sogenannten Massenmenschen, am Konsumentier“ (AthG 93; vgl. 99 f. und großartig GACH 43 f.). „Gerade hier“, wirft sie Bartley entgegen, „an dieser Frage nach dem Menschen und seinen Möglichkeiten, scheiden sich die Geister“ (AthG 91). Darin erblickt Sölle zugleich das, „worauf Menschen sich in unserer Kultur einigen können als die säkulare Bedeutung des Evangeliums“ (GACH 43). Das allein macht aber auch „das Absolute“ von Frau Sölle aus, das sie anerkennt (AthG 91). Insofern erscheint ihr die positivistische Selbstbescheidung als der bedeutendste und eindeutigste Gegner des Glaubens heute (a. a. O.). „Theologie nach dem ‚Tod Gottes‘ wird die Entäußerung Gottes zu beschreiben versuchen. Sie wird sich nicht in Anthropologie ‚auflösen‘, wie ihre Gegner meinen; aber sie wird Christologie als Anthropologie betreiben, weil Gott sich zwischen Menschen ereignen kann, in jenem ‚das habt ihr mit getan‘... Ihr Thema wird der Mensch sein, der mißverstanden, nämlich seiner Möglichkeiten beraubt ist, wo im Reden über ihn nicht zugleich über Gott gesprochen wird“ (AthG 75 f.). „Der Entwurf Christi gibt nichts und niemanden auf, darin trotz er den sich selbst bescheidenden Humanismen“ (GACH 44).

Und der unendlich angenommene und geglaubte Sinn des Lebens ist die Liebe (AthG 94; vgl. 24, 34, 50 f., 84, 88, 95, 102; Stellv. 193, 197 f.; GACH 38, 43), von der Frau Sölle unendlich Schönes zu sagen weiß, obwohl es eine Liebe ohne Liebe zu Gott und ohne Gott selber bleibt. „Was ändert sich für unser Leben, so müssen wir demnach fragen, wenn Gott ist? Was macht es für den Samariter aus, ob Gott existiert oder nicht? Und was macht es für den Mann, der unter die Räuber gefallen ist, aus? Wird die Wahrheit der Liebe, wie sie im Entwurf Christi erscheint, zu einer anderen durch die Berufung auf Gott? Fügt Gott der Sache Jesu etwas hinzu⁵⁰? In der Geschichte der Kirche läßt sich eher das Gegenteil erweisen. Die Berufung auf Gott ersparte... vor allem... die Liebe“ (GACH 38). Ja, so erklärt Sölle: „Theismus führt in unserer Welt zur Verweigerung der Liebe“ (41). Er reißt Gott und Liebe auseinander (40). Er kann die Welt nicht ernst nehmen, weil er das Gebot der Liebe verharmlost (41).

⁵⁰ Genau wie H. Braun, ZG 419; GS 341 (vgl. den 1. Teil des Aufsatzes, S. 92).

h) Mit dem Entwurf Christi erhellt zugleich die unübertroffene Bedeutung und Relevanz des Menschen Jesus für alle Menschen (AthG 17, 86, 94). Er ist nicht mehr der präexistente Gottessohn⁵¹, nicht aus einer Jungfrau geboren und kennt auch keine persönliche Auferstehung (GACH 34), sondern ist, wie Sölle formuliert, in unser Leben hinein auferstanden (AthG 84, 97–102; Stellv. 193). Göttergleiche Unsterblichkeit kommt ihm darum auch nicht zu (AthG 21, 25; Stellv. 185); und da die von ihm handelnde Schrift nicht mehr das Wort Gottes darstellt (GACH 34), kann seine Wahrheit nicht als eine von Gott beglaubigte ausgewiesen werden. Sie kann lediglich vergleichend, kritisch, rational reflektiert als Wahrheit erwiesen werden (AthG 88). „Die Solidarität Christi mit den Armen wäre mißverstanden, wenn sie sich von oben, aus der theistischen Sicherheit, herunterneigte gegen die Armen. Christus war wie wir, das heißt, er lebte ohne Rückendeckung“ (GACH 43). „Wenn Christus heute wiederkäme, wäre er Atheist, das heißt er könnte sich auf nichts anderes als auf seine weltverändernde Liebe verlassen“ (a. a. O. 44).

Christus erscheint nun als der „Stellvertreter Gottes“. Das ist Thema der wohl schwierigsten Schrift von Frau Sölle: „Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes“. Wesentlich für diesen Stellvertretungsbegriff⁵² ist,

1. daß der Stellvertreter sich aufhebt und überflüssig macht (156, 184), weswegen alle Stellvertretung eine vorläufige ist;

2. daß in dem Vollzug der Stellvertretung „Gott ist“, jedoch nicht im Sinne eines religiösen Gegenübers (171, 174, 184, 190). Die Stellvertretung Gottes durch Christus darf also nicht so aufgefaßt werden, als vertrete Christus in seiner individuellen Persönlichkeit einen an sich seienden Gott in dieser Welt. Christus mit „Gott im Rücken“, so wird uns wiederholt gesagt, das wäre naiv theistisch gedacht (167 f.; vgl. GACH 43). Dagegen: Was früheres Denken in einem vorwissenschaftlichen und mythischen Stadium der Geschichte Gott zuschrieb, dessen „Selbstverständlichkeit“ heute aber endgültig dahin ist (177), das übernimmt Christus an Stelle des toten Gottes (177 f.)⁵³, und das übernehmen wir an Stelle des toten Christus (184, 193 f.). „Wo solche Stellvertretung geschieht, da ist auch Gott, wenn auch nicht im unmittelbaren Sinne eines religiösen Gegenübers... Denn es gibt nur eine einzige Art, sich von Gott abhängig zu machen, das ist, sich von Menschen abhängig zu machen. Man kann sich

⁵¹ Vgl. dazu bes. AthG 18; sodann 20 f., 44; Stellv. 139, 164, 190 f., 195. Ferner M. Haug, a. a. O. 20 u. 21: Für die einzigartige Beziehung Jesu zu Gott hat Sölle keinen Ort in ihrem Koordinatensystem.

⁵² Vgl. bes. 155 f., 157 f., 165, 171, 182, 185, 188 f., 190 f., 192, 201, 205.

⁵³ Vgl. 178 f., 181 f., 183, 184, 193, 200 f.

ihm nur ausliefern, wo man sich Menschen ausliefert“ (171 f.; vgl. 174, 166, 194);

3. „daß Gott vertreten werden muß“ (178). „In dieser veränderten Welt braucht Gott Schauspieler, die seinen Part übernehmen. Solange der Vorhang nicht gefallen ist und das Stück noch gespielt wird, kann Gottes Rolle nicht unbesetzt bleiben“ (190)⁵⁴. Das heißt, an Stelle des Gottes von einst müssen andere, nämlich Christus und seine Freunde, die Sache Gottes zur Geltung bringen (181, 184, 186), worunter Freiheit (179), Hoffnung (179, 193), Nichtverdinglichung (199 f.; AthG 92 f.) und Identität der Person verstanden werden (178, 183, 199). Die Sache Gottes meint, „für die unersetzliche Identität von anderen so einzustehen, daß es ihnen möglich bleibt, identisch zu werden“ (182). Vor allem jedoch: die Liebe (183, 193, 198 f.)! „Im Sein-für-andere erübrigt sich die Suche nach der eigenen Identität: die Liebe will den Himmel nicht. Sie braucht ihn nicht... Denn auf dem Wege der Vermittlung, der Entäußerung in das Dasein für andere, das immer Dasein in der Fremde, im Schmerz und in der Einbuße an eigenen Möglichkeiten ist, erscheint das Weggeschenkte von neuem, so wie der Lohn in der Verkündigung Jesu dann erscheint, wenn er nicht mehr das berechenbare Ziel des Handelns ist“ (197 f.). Es handelt sich also um jene Gegebenheiten, die sich uns bereits bei Explizierung von Frau Sölles „theologischer Anthropologie“ herauskristallisierten⁵⁵ und die sie trotz ihrer Umfunktionierung der Heilsbotschaft paradoxerweise als „Reich Gottes“ (200) und Negation aller „gottlosen“ (!) Verhältnisse kennzeichnet (183).

„Christus spielt Gottes Rolle in der Welt — nichts anderes bedeutet Inkarnation“ (191). Wie Christus uns nicht nur vor Gott vertritt, was soviel bedeutet wie „in Unbedingtheit“ (172), sondern gleichermaßen Gott bei uns vertritt (175; vgl. 178), so können auch wir Gott füreinander in Anspruch nehmen und Gott füreinander spielen (184, 192, 194, 199). Christus stellt jedoch den Protagonisten Gottes dar (190, 192, 201). Diesem Spielen eignet natürlich, wie allem Theater, Vorläufigkeitscharakter, weil von „Gott“ immer noch etwas aussteht (168, 186, 192, 199). „Gott leidet an seinem nicht oder nur stückweise realisierten Dasein in der Welt“ (201; vgl. 181).

Und was bedeutet Nachfolge Christi? „Du mußt das Risiko der Situation selber übernehmen, so wie Christus es übernommen hat; du mußt Gott für die anderen wagen, so wie Christus Gott für die anderen gewagt hat; du mußt seinen Weg, der nicht vorhersehbar ist, selber entdecken im Gestrüpp deiner Situationen“ (AthG 44; vgl. 41). Für die weitere

⁵⁴ Vgl. 177.

⁵⁵ S. oben Abschnitt g.

Kennzeichnung moderner Nachfolge Christi gibt Frau Sölle vier Leitworte an die Hand, bei denen man wiederum lernen kann: Gruppenhandeln, Nachdenken, Verändern der Wirklichkeit und Leiden (AthG 48—51). Allerdings kommt dann die schockierende und ergänzende Bemerkung, wodurch die Nachfolge Christi nach Sölles Auffassung erst ins richtige Licht gerückt wird: „Dabei hilft einem Christus als übernatürliches Wesen — der Gottmensch — nicht im mindesten“ (a. a. O. 44). Ein „persönliches, privates Verhältnis zu Jesus“ scheint ihr darum „heute eher das Gegenteil von Nachfolge anzudeuten“ (44).

i) Auch der Geist, von dem Frau Sölle bisher, soweit ich sehe, bloß in ihrem politischen Nachtgebet spricht, ihrem Credo also, ist nicht der Heilige Geist der Bibel. Es heißt da:

„Ich glaube an den Geist,
der mit Jesus in die Welt gekommen ist,
an die Gemeinschaft aller Völker
und unsere Verantwortung für das,
was aus unserer Erde wird:
ein Tal voll Jammer, Hunger und Gewalt
oder die Stadt Gottes.
Ich glaube an den gerechten Frieden,
der herstellbar ist,
an die Möglichkeit eines sinnvollen
Lebens für alle Menschen,
an die Zukunft dieser Welt Gottes. Amen.“

Mit Recht stellt M. H a u g, der evangelische Altlandesbischof, in seiner Schrift zum Glaubensbekenntnis von D. Sölle fest: „Und doch ist der Geist dieses dritten Artikels bei Frau Sölle nicht der Heilige Geist und ist das kommende Reich, die Zukunft der Welt, nicht das Reich Gottes und Christi und ist das Wirken des Geistes nicht die Erschaffung eines radikal erneuerten Menschen, einer radikal erneuerten Menschheit, einer radikal und total verwandelten Welt, wie dies das biblische Wort verheißt und das Credo der Kirche — vielleicht nicht deutlich genug — bekennt. In ihnen bleibt der Geist Gottes, der Geist Jesu Christi, deutlich unterschieden von dem Geist, das heißt von der Vernunft, dem Willen und der Kraft des Menschen, auch von unserem edlen humanen und sozialen Willen und seinen Leistungen. Der Geist Gottes kommt nie in unsere Verfügung und läßt sich nicht für unsere Ideologien und Aktionen verwenden. Wir können ihn nicht produzieren, nicht selbst in uns erwecken und aktivieren; wir können um ihn bitten, uns ihm öffnen oder verschließen, ihn annehmen oder ablehnen, uns von ihm umschaffen und zu Gottes neuen Zielen treiben lassen oder in unserem eigenen Geist weiter denken, leben und wirken“ (26 f.).

j) Was heißt „atheistisch an Gott glauben“? Wir sind nunmehr in die Lage versetzt, diesen Ausdruck und seine Bedeutung zu verstehen. Frau Sölle erklärt ihn selber folgendermaßen: „Der paradoxe Ausdruck will sagen, daß Glauben hier als eine Art Leben verstanden wird, das ohne die supranaturale, überweltliche Vorstellung eines himmlischen Wesens auskommt, ohne die Beruhigung und den Trost, den eine solche Vorstellung schenken kann: eine Art Leben also ohne metaphysischen Vorteil vor den Nicht-Christen, in dem trotzdem an der Sache Jesu in der Welt festgehalten wird“ (AthG 79; vgl. 34, 36, 74; Stellv. 187 f.). Die Sache Jesu aber stellt, wie bereits herausgearbeitet, „die bedingungslose Liebe zum anderen Menschen dar“.

Die Theologie, die wir daher heute brauchen, ist eine atheistische (AthG 80). Denn „es ist die Frage“, überlegt Sölle, „ob Atheismus und christlicher Glaube wirklich eine Alternative darstellen: ob sie nicht miteinander gelebt werden können und gelebt werden müssen, weil der Karfreitag der reale Tag unserer Geschichte ist, an dem die Sonne erlischt und der Mond verbleicht“ (AthG 74).

4. Die Gründe der Ablehnung Gottes

Für eine Beurteilung des Werkes von Frau Sölle ist es höchst aufschlußreich, die Gründe sichtbar zu machen, die hinter ihrer „Herunterholung“ Gottes auf die rein menschliche Ebene stehen. Sie sind teilweise schon angeklungen, sollen aber an dieser Stelle gesammelt und zusammenfassend dargestellt werden.

a) Da begegnet uns zunächst jene Vorstellung von Theismus⁵⁶, Metaphysik⁵⁷ und Mythos⁵⁸, die das Göttliche „überm Sternenzelt“ oder „außerhalb der Welt“ ansiedelt. Der Unterschied Gottes von der Welt ist hier zu einem räumlichen Chorismos versteinert, dementsprechend das „über“ und „außerhalb“ in einem lokalen Sinn verstanden. Parallel zu dieser Verräumlichung Gottes läuft seine Verzeitlichung, wenn Sölle etwa von der „zeitlichen Präexistenz des Gottessohnes“ spricht (Stellv. 195). Merkwürdig, welch breiten Raum dieser räumlich und zeitlich unterwanderte Metaphysikbegriff im modernen Denken einnimmt! Man stößt allenthalben auf ihn, bei Theologen nicht weniger denn bei Philosophen. Dieser lokalisierte Metaphysikbegriff stellt neben M. Heideggers Behauptung von der Seinsvergessenheit der Metaphysik und einem immer noch als Zermalmer der Metaphysik angesehenen Kant den Hauptgrund für die heutige Allergie und Aversion gegenüber der Metaphysik dar.

⁵⁶ Stellv. 176, 195; GACH 39 f., 40, 41, 42 f. Vgl. auch M. Haug, a. a. O. 9, 10, 16.

⁵⁷ AthG 51, 79 f., 102, 107; GACH 33; Aufklärung über den Glauben. In: Diskussion zu Bischof Robinsons „Gott ist anders“ (München 1965) 160 f.

⁵⁸ Stellv. 195 f.

Das Metaphysische — verräumlicht und verzeitlicht, ist natürlich ein Monstrum, eine Absurdität, und wenn das der eigentliche Metaphysikbegriff wäre, müßte er schleunigst beseitigt werden. Das Selbstverständnis der Metaphysik meint aber gerade nicht jene Lokalisierung und Chronologisierung, sondern Seinsgrade, Seinsmodalitäten, die mit räumlichen Intervallen überhaupt nichts zu tun haben⁵⁹. Die als äußerst kritisch sich gerierende Frau Sölle ist hier einem sehr unkritischen Metaphysikverständnis zum Opfer gefallen, ebenso einer sehr landläufigen Vorstellung von Theismus und Mythos.

b) Wohl noch bedeutsamer denn ein verstellter Metaphysik- und Theismus- und ein unzulänglicher Mythosbegriff erweist sich Sölles Vorstellung von Gott als dem Lückenbüßer, dem *Deus ex machina* im kosmologischen, naturwissenschaftlichen, anthropologischen und sozialen Bereich. In zwei Versionen erscheint diese Theorie von dem Lückenbüßer-Gott:

Der Theist braucht Gott „zur Erklärung der Welt und vieler ihrer Einzelercheinungen“. Das sei die ältere Form des theistisch-religiösen Denkens. „Gott wohnte in der Lücke, die die unbegreifliche Welt dem Verstand bot.“ Die Aufklärung habe dieses theistische Weltverständnis zerstört, indem die Lücke für Gott immer kleiner wurde, die Bemühung Gottes für Erklärung eines Zusammenhanges immer unnötiger oder Gott immer funktionsloser (GACH 37). Alle christlichen Religionen sind daher in dem Augenblick bedroht, wo Gott als moralische, politische und naturwissenschaftliche Arbeitshypothese unnötig geworden ist. „Die Religion wird ausgehöhlt, weil Gott in der technisierten Welt mit wachsender Geschwindigkeit Terrain verliert.“ Die von Gott einst ausgeübten Funktionen sind an menschliche Institutionen übergegangen: die Welterklärung an die Wissenschaft, die Krankenheilung an die Medizin, die Erhöhung der Lebenserwartung an die Gesundheitsforschung, der Kampf gegen die Naturgewalten an den Katastrophenschutz und der strafende Gott an das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse (Stellv. 176—178)⁶⁰. Nicht in Einklang zu bringen damit ist jedoch Sölles Feststellung von der „Lückenhaftigkeit des Gottesersatzes, den die Gesellschaft bietet. Sie vermag ein immer wieder neu überschießendes religiöses Bedürfnis, das nach Sinn und Wahrheit des Lebens, nach Identität der Person und nach dem Reich dieser Identität fragt, nicht zu befriedigen“ (Stellv. 178). Wird denn der

⁵⁹ Ich darf hier auf meine beiden Bücher verweisen: *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammoniuschule: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 39/1 (Münster 1961) — *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ‚Dinge‘ in Gott* (Stuttgart 1969).

⁶⁰ Vgl. ferner Stellv. 162, 189; GACH 38, 40, 42; AthG 77, 93.

zunächst im Zuge einer naiven Fortschritts- und Aufklärungsgläubigkeit für überflüssig erklärte Gott dadurch nicht wiederum zu einer für den Menschen höchst bedürftigen Wirklichkeit? Gar nicht zu erwähnen den Einwand, daß Naturwissenschaft zwar in der Lage ist, viele Phänomene und Zusammenhänge im innerweltlichen Bereich zu erklären, aber nie in der Lage sein wird, den Grund anzugeben, woher so etwas wie Welt überhaupt stammt. Alle innerweltlichen Geschehnisse und Erscheinungen setzen offenbar das Faktum Welt überhaupt voraus. So leicht, wie Frau Sölle das tut, läßt sich die Frage der Weltentstehung durch Schöpfung nicht beiseite schieben. Und die von ihr aufgezeigte Tiefendimension des Menschlichen, die für sie immerhin so viel Grund und Bedeutsamkeit besitzt, daß sie sich einerseits damit von allen Positivismen distanziert, andererseits dafür nichts Geringeres denn die Vokabel „Gott“ vindiziert⁶¹, trägt jedenfalls den Keim und Drang in sich, Frau Sölle über sich selbst hinauszuführen.

Die zweite Version des Lückenbüßer-Gottes beruht auf emotionalen Gründen, die den Wunsch nach Geborgenheit oder Trost aussprechen. „Der Gärtner, der heimlich kommt und nach dem Garten sieht, entspricht einem Kindheitsbedürfnis. Das Kind hat die eigene Hilflosigkeit und die große Übermacht, die Allmacht der Erwachsenen, erfahren. Dieses Gefühl der Hilflosigkeit wird in der theistischen Religiosität konserviert, vor allem dort, wo die eigene Hilflosigkeit technisch oder gesellschaftlich noch wenig bewältigt oder überwunden ist. . . Je erwachsener der Mensch wird, um so mehr lernt er die eigene Hilflosigkeit zu überwinden. Er findet von der passiven Erwartenshaltung zu seiner eigenen weltgestaltenden Kraft, in der die Geborgenheitssehnsucht immer mehr aufgelöst wird in die Fähigkeit hinein, selber Geborgenheit für andere — etwa Kinder — zu werden“ (GACH 37). „Zu einer Zeit, in der das Verhältnis des Menschen zur Natur und sein Dasein in der Gesellschaft noch dem kindlichen der Ohnmacht und der Hilflosigkeit angenähert war, hatte die Berufung auf Gott — gegen die bedrohenden Mächte der Natur, gegen Krankheit und frühen Tod, Überschwemmung und Mißernte, Krieg und Gewalttat — ihren konkreten Sinn. Die reale Basis der mangelhaften Produktionsverhältnisse ließen ihn nach hilfreichen Göttern Ausschau halten. Das Bewußtsein projizierte die geträumte Kraft und Macht auf das göttliche Wesen“ (GACH 38)⁶².

Auch ohne die beiden letzten Sätze dürfte evident sein, daß K. Marx hinter dieser Konzeption steht; und nicht weniger S. Freud, den Sölle öfters nennt. Sind diese beiden, so fragt sie einmal, bei uns „aufgearbeitet“

⁶¹ S. oben Abschnitt g.

⁶² Vgl. ferner GACH 39, 39 f., 42.

(AthG 68)? Das wird man nicht ohne weiteres bejahen können! Ist jedoch mit der Berufung auf diese beiden die Wahrheit der hier vorgetragenen These schon bewiesen, daß nämlich die Sehnsucht des Menschen nach Geborgenheit, Trost und Entlastung in Gott bloß einem natürlich, technisch und gesellschaftlich kindlich-unreifen Stadium der Menschheit entspringe? Wollte man Einwände zurückgeben, dann wäre doch wohl an Frau Sölle die Gegenfrage zu richten: Ist M. Scheler aufgearbeitet? Jener Scheler, der, wie einst Augustinus, in fast unübertrefflicher Weise gezeigt hat, wie „die religiösen Akte die wurzeltiefsten, einfachsten, persönlichsten, undifferenziertesten Grundakte des menschlichen Geistes sind“⁶³. Die religiöse Äußerung gehört zum Menschen als Menschen. Sie stellt nicht eine durch wie immer geartete gesellschaftliche, politische, technische und zivilisatorische Verhältnisse, sondern durch den menschlichen Geist als solchen bedingte Gegebenheit dar, ist also nicht nachgängig, sondern vorgängig zu allen sozialen und politisch-wirtschaftlichen Verhältnissen. Frau Sölle kollidiert jedoch an dieser Stelle erneut mit ihren eigenen Voraussetzungen: daß nämlich der von ihr so großartig herausgestellte Fragenkreis der menschlichen Tiefendimension durch keine „Gesellschaft mittels ihrer Rationalität und Lebenstechnik im weitesten Sinne des Wortes“ (Stellv. 177) befriedigt werden könne. Zu diesem Fragenkreis gehört sicher die Sehnsucht nach Geborgenheit, Trost und Entlastung! Wenn keine Gesellschaftsform darauf zu antworten in der Lage ist, wer übernimmt die Beantwortung dann? Taucht nicht auch hier wiederum innerhalb des Horizontes möglicher Antworten die „Größe“ Gott auf?

c) Eine nicht zu unterschätzende Rolle bei Sölles ablehnender Haltung gegenüber Gott spielt ihre Vorstellung vom Theismus, der sich allzuhäufig in der Geschichte mit Unmenschlichkeit verbrüderet habe (GACH 38; AthG 85). Der Theist, so sucht sie uns zu verdeutlichen, geht an dem Elenden vorüber und — betet für ihn (GACH 35 f.). „Theismus ist in unserem Weltzustand ein Alibi für die verweigerte Liebe“ (40). Der Theismus reißt Gott und die Liebe auseinander (40), was zuletzt in aller Eindringlichkeit noch einmal die Enzyklika „*Humanae vitae*“ gezeigt habe: Auch hier wurden Gott und die Bedürfnisse der Menschen auseinandergerissen (41 f.). Ja, so erklärt sie verschärfend: „Theismus führt in unserer Welt zur Verweigerung der Liebe. Er kann⁶⁴ die Welt nicht ernst nehmen, er zerstört den Entwurf Christi, indem er ihn zurückbindet an Gott. Das Gebot der Liebe wird verharmlost, wenn man es als ‚nur‘ Irdisches nimmt. Das Gebot und die Realität der Liebe ist Gott, eine andere Wirklichkeit Gottes als diese unsere gibt es nicht“ (41). „Die Berufung auf Gott“, das will Sölle uns hier in aller Deutlichkeit einhämmern, ersparte vor allem

⁶³ Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 583.

⁶⁴ Hervorhebung von uns!

„die Liebe“ (38). Der Theismus erweist sich daher als „eine Hilfe bei der Verdrängung entscheidender Probleme“ (38)⁶⁵.

Was soll man dazu sagen? Sich wundern über die hier vollzogene horrende Simplifizierung? Oder eine Art „Weißbuch des Christentums“ anfertigen, in dem belegt wird, wie Christentum und Kirche, trotz einer ganzen Reihe nicht zu leugnender Unmenschlichkeiten, sich gerade für den Menschen eingesetzt haben? Dazu sind sie ja von Hause aus berufen auf Grund des ersten und alleinigen Gebotes des Neuen Testaments, in dem das ganze Gesetz und die Propheten hängen (Mt 22, 40 und Röm 13, 10).

Betrachtet im Spiegel des Rückblickes mag die Geschichte des Christentums sich nicht unbedingt als eine Schmeichelei für es selbst erweisen. Aber daß der Theist die Welt nicht ernst nehmen k ö n n e , weil er sie an Gott zurückbinde, ist eine pure und daher erst zu beweisende Behauptung. Auch geschichtliche Entgleisungen des Christentums beweisen das nicht. Sie beweisen höchstens, daß Christus uns mit seinem Doppelgebot der Liebe das s c h w e r s t e Gebot aufgetragen hat, mit dem wir, solange wir hier leben, nie zu Ende kommen werden: Wie kann einer sagen, er liebe Gott, den er nicht sieht, wenn er nicht seinen Bruder liebt, den er sieht (1 Joh 4, 20).

d) In den beiden letzten Gründen — b) und c) — steckt folgerichtig der weitere Vorwurf, daß der Theismus nicht zur Beseitigung der natürlichen, individuellen und gesellschaftlichen Übel beitrage (Stellv. 191). Theismus und Christentum haben, um das hier einschlägige Postulat Marxens anzuführen, keinen weltverändernden Charakter. „Mit Hilfe des Theismus verlängern wir die eigene Ohnmacht und rechtfertigen wir die bestehenden Zustände. Der praktische Theismus ist Attentismus einer naiven Erwartungshaltung“ (GACH 39). „Mit Hilfe der theistischen Ideologie bekämpfen Generalvikariat und Verfassungsschutz jeden Selbstausdruck der Christen, der die bestehenden Macht- und Wirtschaftsverhältnisse antastet. Hier ist ein Modell zu sehen, ein Beispiel des praktischen Theismus, der die Veränderung der Welt im Beten Gott überläßt, in Wahrheit sie den bestehenden Machtverhältnissen untertan macht“ (40). Der richtig verstandene Glaube an Christus, den S ö l l e sonst als „realen Humanismus“ und „theologische Anthropologie“ kennzeichnet, könne dagegen als „Utopie“ charakterisiert werden: als „dialektische Einheit von Theorie und Praxis, weltverändernde, also praktische Theorie“ (AthG 93).

e) Ein letzter Grund, der S ö l l e „zur Absetzung des theistisch verstandenen Gottes“ führt: das existentielle Argument des Faktums von Übel und Bösem in der Welt. „Daß der Unschuldige um sein Leben betrogen wird und in die innerweltlich verstandene Hölle kommt, das kann

⁶⁵ Vgl. ferner GACH 38, 39, 40, 42.

ich nicht theistisch verrechnen; aber ich kann diesen Unschuldigen auch nicht atheistisch fallenlassen. Der theistische Trost macht uns kein in Auschwitz vergastem Kind wieder lebendig, er vermag uns nicht mehr zu beruhigen“ (GACH 44). Ja, sie ruft einmal leidenschaftlich aus: „Wie kann man nach Auschwitz noch von einem Gott sprechen, der alles so herrlich regiert“⁶⁶.

Fragt man nach den Gründen, die das Faktum des erfahrenen und vorhandenen Übels in der Welt zu einem Argument gegen Gott werden lassen, so vermißt man solche. Es ergeht uns hier nicht besser als bei den vorangegangenen Argumentationen gegen die Wirklichkeit Gottes: Die angeführten Gründe vermögen weder zu tragen noch zu überzeugen! In unserem Fall werden wir erneut auf die genannten Erfahrungstatsachen verwiesen: „Ein einziges gefoltertes Kind genügt, um die Bezeichnung ‚allgütig‘ für immer verstummen zu lassen“ (AthG 75)⁶⁷. Kein Zweifel: Leid und Schmerz, die Greueltaten vergangener und gegenwärtiger Zeiten, Übel und Böses also jeglicher Art, können zu einer existentiellen Bedrohung des Gottesgedankens ohnegleichen werden. Es ist und darf auch keinerlei Abstrich an den Untaten und ihren Folgen unserer Zeit vorgenommen werden. Sie brauchen hier nicht eigens aufgezählt zu werden. Daran auch nur das Geringste beschönigen oder verniedlichen zu wollen, wäre Frevel und Verrat am Menschen. All das in Rechnung gestellt und anerkannt, so bleibt doch das denkerische Problem, in dem letzten Zitat von Frau Sölle sogar noch einmal angespitzt: Ob Übel und Böses überhaupt und ob das Ausmaß des Übels und Bösen in unserer Zeit die Existenz eines „allgütigen“ Gottes widerlege. Darüber kann man unendlich Tiefes und Gründliches bei Platon, Augustinus, Boethius, Thomas und Leibniz nachlesen. Verbagatellisiert hat keiner von ihnen das malum in der Welt, und am wenigsten tut dies die Bibel. Es ist auch keiner von ihnen „restlos“ damit fertig geworden. Insofern ist Sölles Wort vom „unlösbaren Theodizeeproblem“ (Stellv. 203) durchaus am richtigen Platz. Daß jedoch die Wirklichkeit des malum in dieser Welt den allgütigen Gott widerlege, für diese Schlußfolgerung fanden sie im malum selbst keine zureichende Grundlage.

Von all diesem Ringen ist in dem Werk von Frau Sölle nichts zu spüren: Keine denkerischen Anstrengungen wie etwa bei Leibniz in seiner Theodizee, wo dieser sich mit den am malum aufgezogenen Einwänden gegen Gott geduldig und gründlich auseinandersetzt. Nicht um das Geheimnis des Bösen aufzulösen, sondern um zu zeigen, daß die vorgebrachten Einwendungen nicht stichhaltig sind. Was bei den vorangegan-

⁶⁶ Zitiert bei Haug, a. a. O. 18.

⁶⁷ Vgl. Stellv. 203 f.

genen Überlegungen sichtbar wurde, zeigt sich auch hier: Sölle ringt um und mit dem Menschen, aber sie ringt nicht mehr um und mit Gott⁶⁸. Er scheint für sie von Anfang an eine erledigte Größe zu sein: Seine Selbstverständlichkeit ist dahin, wie sie uns versichert (Stellv. 176 f.). Wir leben, das ist ihr Ausgangspunkt, in einem nachmetaphysischen, nachtheistischen und nachmythischen Stadium der Geschichte. Damit ist natürlich dem Wort Augustinus', das er in vollem Bewußtsein der Härte und Schwere des Leidens prägte, jeglicher Boden zum Verständnis entzogen: „Er (= Gott) hielt es für besser, das Übel zum Guten zu wenden, als zuzulassen, daß überhaupt kein Übel sei“ (*Melius enim iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere*)⁶⁹.

5. Geben wir Frau Sölle zum Schluß noch einmal Gelegenheit, ihre Position darzustellen:

„Eine andere Wahrheit als die Liebe, in der wir atmen, lachen, arbeiten, in der wir weinen und warten und nicht zu Ende kommen miteinander, gibt es nicht. Die Religionen versprechen den Menschen zwar mehr als dies — einen Gott, einen ewigen Vater, ein Später, ein Droben, eine Anteilhabe am göttlichen Leben — eine Auferstehung ohne Kreuz. Aber Christi Weg steht quer zu den Religionen, auch zu den christlichen. Er hat den Vater zum ewigen Bruder gemacht, er hat dieses Später ins Jetzt und dieses Droben ins Ganze der Welt gesetzt, er hat uns nicht mythischen Anteil am göttlichen Leben besorgt, sondern uns zu menschlichen Menschen⁷⁰ gemacht“ (AthG 102). Und die letzten Sätze in der Schrift „Stellv.“ lauten: „Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan. Er setzte sich selber aufs Spiel, machte sich abhängig von uns und identifizierte sich mit den Nichtidentischen. Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun“ (205).

(Schluß folgt)

⁶⁸ ... „wenn es euch aber ernsthaft um den Menschen geht und um nichts anderes“, so läßt sie in der ersten Fassung des Aufsatzes „AthG“ (in: Hirschberg 21/1, 1968, 5) die nichtchristlichen Humanisten die Christen fragen.

⁶⁹ Enchir. VIII 27. Corpus Christianorum XLVI 64, 53 f.

⁷⁰ Hervorhebungen von uns!

Der Diakon

Zu einer Frage der Kirche in der Welt von heute

Von Pfarrer Lic. theol. Thomas K o p p , Dillingen (Saar)

„Es ist jetzt an der Zeit, die Beschlüsse des Konzils zu verwirklichen! Mögen der heilige Stephan, der heilige Laurentius und alle anderen heiligen Diakone über jene wachen, die sich für dieses Amt vorbereiten“ (Papst Paul VI. an die Teilnehmer der Internationalen Studienkonferenz „Der Diakon in Kirche und Welt von heute“, 25. 10. 1965).

So eindeutig wie diese aufmunternden Worte des Papstes war der ganze Tenor seiner Ansprache: In allen Kontinenten sind Bischöfe, Priester und Laien aufgerufen, dieses weitreichende Werk innerkirchlicher Strukturreform gemeinsam anzugehen.

Bemerkenswert freilich und wohl auch bezeichnend für das Unverständnis, auf das die Sache des Diakonates in der lateinischen Kirche noch allenthalben stößt, ist die Tatsache, daß diese Ansprache des Papstes trotz mehrmaliger Zusagen und Mahnungen nicht im „Osservatore Romano“ veröffentlicht wurde. Nach vager Aussage des Staatssekretariates ist es deshalb unterblieben, weil es sich um eine „delikate Angelegenheit gegenüber dem Konzil“ handle¹.

Dieser Beitrag möchte summarisch informieren. Es gilt, der verbreiteten Unkenntnis sowie der daraus resultierenden Unsicherheit ein wenig abzuhelpen und die begreiflichen, aber ungenügenden Einwände zu beantworten. Der Beitrag möchte aber nicht nur informieren, sondern vor allem auch der Verwirklichung des Anliegens dienen; denn allein „durch theoretische Überlegungen kann kaum etwas Neues hinzugewonnen werden. Es kommt jetzt auf die Verwirklichung selber und die dabei zu machende Erfahrung an²“.

1. Der Diakon in der frühen Kirche

Schon in der neutestamentlichen Zeit erscheint die auf die Gemeinde bezogene *D i a k o n i a*, freilich zunächst nur skizzenhaft, angedeutet.

Im Epheserbrief heißt es zum Beispiel: „Damit aber auch ihr wißt, wie es um mich steht und was ich tue, wird euch Tychikus, der geliebte Bruder und treue Diener im Herrn, alles erzählen“ (Eph 6, 21). Dazu erklärt der Kommentar von H. Schlier:

¹ Herderkorrespondenz 19 (1964/65) 694—696.

² K. Koser OFM, Referent auf der genannten Studienkonferenz.

„Um ihn zu empfehlen, nennt Paulus ihn zunächst ‚der ... Bruder‘ und bezeichnet ihn also als Glied der christlichen Gemeinde. Vgl. Röm 16, 14; 1 Kor 16, 20; Phil 4, 21; Kol 4, 15; 1 Thess 5, 26 f u. a., mit einem bestimmten Namen wie hier verbunden: 1 Kor 16, 12; 1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1 u. a. Aber er ist nicht nur Glied der Gemeinde, sondern auch ‚Diener im Herrn‘. Er hat also einen bestimmten Dienst übernommen. So sagt Paulus auch von Timotheus, 1 Kor 4, 17: ‚der mein geliebter Sohn ist und treu im Herrn‘. Zu ‚im Herrn‘ vgl. 5, 8; 1 Kor 9, 1 f; 11, 11; Phm 16. Was unter ‚Diener im Herrn‘ konkret zu verstehen ist, läßt sich aus Kol 1, 7: ‚von unserem geliebten Mitknecht Epaphras, der für euch ein treuer Diener Christi ist‘, (2 Kor 11, 23), 1 Thess 3, 2: ‚Timotheus, unseren Bruder und Diener Gottes am Evangelium Christi‘, vgl. Eph 3, 7; Kol 1, 23; 1 Kor 3, 5: ‚Diener, durch die ihr gläubig wurdet‘, und Röm 16, 1: ‚unsere Schwester Phöbe, welche Dienerin der Gemeinde zu Kenchreä ist‘, vgl. Kol 1, 25, entnehmen. Er, dessen Dienst mannigfaltig ist, ist jedenfalls ein Diener Gottes und des Kyrios, der der Kirche in verschiedener Weise mit und an dem Evangelium unter dem Apostel dient. Vgl. auch Kol 4, 7; Phil 2, 25³.“

Derselbe Text (Eph 6, 22) fährt fort: „Zu diesem Zweck habe ich ihn zu euch gesandt, damit ... er eure Herzen tröste.“ Dazu der Kommentar:

„Aber der Apostel entsendet ihn auch noch aus einem zweiten Grund. Er ist nicht nur Nachrichtenübermittler und Briefträger, sondern soll die dortigen Gemeinden auch erbauen. ‚Trösten‘ ist wahrscheinlich auch hier in dem umfassenden Sinn des tröstenden und ermahnenden Zuspruches zu verstehen ... Mit dem Hinweis darauf, daß sich apostolische Paraklese in der seines Schülers und Gesandten fortsetzt, schließt der Kontext des Briefes⁴.“

Soeben war die Rede von „unserer Schwester Phöbe, welche Dienerin der Gemeinde zu Kenchreä ist“ (Röm 16, 1). Ob hier „*diakonos*“ schon irgendwie Amtsbezeichnung ist oder ob nur allgemein festgestellt wird, Phöbe habe Ausgezeichnetes für die Gemeinde getan, ist nicht genau zu sagen. Es erhebt sich aber die Frage, was die „Diakonin“ in der frühen Kirche gewesen ist und bedeutet hat, und ob heute oder morgen nicht auch dem vielfältigen kirchlichen Dienst der Frau durch eine Einrichtung zu entsprechen wäre, die jener frühkirchlichen Ordnung vergleichbar ist. Doch ist sicherlich dem Anliegen des Diakonates im Augenblick nicht gedient, wollte man es mit dieser weiterführenden Problematik belasten. Aus diesem Grund wird im Folgenden von der Frage der „Diakonin“ völlig abgesehen.

³ H. Schlier: Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar (Düsseldorf 1962) 306 f. Die griechischen Worte sind hier übertragen und in Anführungszeichen gesetzt.

⁴ H. Schlier, ebd.

Der Philipperbrief beginnt mit den Worten: „Paulus und Timotheus, Knechte Jesu Christi, an alle Heiligen in Christus Jesus zu Philippi samt (ihren) Bischöfen und Diakonen“ (Phil 1, 1). Wie immer die Funktion dieser „Diakone“ konkret beschaffen gewesen sein mag, in diesem Text erscheint ihr Name eindeutig als *Amtsbezeichnung*.

Vollends deutlich wird die Existenz eines Diakonenamtes in den Pastoralbriefen, wenn auch der Inhalt dieses Hilfsdienstes nicht näher beschrieben wird⁵.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich: Das eine apostolische Amt der Kirche hat sich schon früh in verschiedene Teil-Ämter auseinandergefaltet. Der bekannteste Bericht eines solchen Vorganges ist Apg 6, 1–6 gegeben. Die Vollgestalt des Amtes bleibt dabei der Dienst des Apostels.

In den Pastoralbriefen wird bei den Apostelschülern Timotheus und Titus die „Nachfolge der Apostel durch die Bischöfe“ greifbar⁶. Man erkennt hier kirchliche Amtsträger, die mehreren Gemeinden übergeordnet sind. In den Gemeinden selbst wirken Presbyter-Episkopen und Diakone.

Im weiteren Gang der Kirchengeschichte werden die Linien ausgezogen: Der Diakon ist Helfer des Bischofs, „nicht für das Priesteramt geweiht, sondern für den Dienst“⁷. Sein Dienst ist dreifach orientiert: liturgisch, lehramtlich, karitativ. Vor allem ist er „über den liturgischen Dienst hinaus der Leiter der kirchlichen Caritas und Verwalter des Kirchenvermögens“⁸. Der Diakon hat somit seinen eigentlichen Bereich im vorliturgischen Raum, in dem, was wir „Vorfeld der Seelsorge“ beziehungsweise Feld der „Prä-Evangelisation“ nennen können, wenn auch sein Dienst ohne die Verbindung mit der Liturgie nicht zu denken ist.

⁵ „Über das Amt der Diakone finden sich keine näheren Angaben, auch läßt sich ihre Tätigkeit nicht aus den für sie geforderten Eigenschaften erschließen. Jedenfalls rangiert ihr Dienst hinter dem der Presbyter-Episkopen. Sie haben, wie ihre Bezeichnung verrät, unterstützende Dienste zu verrichten.“ (H. Schlier: Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, in: Die Zeit der Kirche [Freiburg 1956] 145.)

⁶ „Dieses enge geistlich-persönliche Verhältnis“ zu Paulus „ist nicht die Grundlage für den Dienst, den Timotheus und Titus in der Kirche ausüben. Es ist vielmehr bezeichnend, daß auch diesen Schülern und geistlichen Söhnen des Apostels die Gnade, die sie zu ihrem Dienst ermächtigt und befähigt und verpflichtet, durch die Handauflegung formell vermittelt und Amtsgewalt und Amt also ausdrücklich übertragen worden ist. Schon die unmittelbaren Apostelschüler sind... ordiniert und stehen dadurch in der Abfolge der Sendung, die von Gott und Christus über den Apostel zu ihnen gelangte... Man hat sie daher mit Bischöfen in unserem Sinn... verglichen.“ (H. Schlier: a. a. O. 138.)

⁷ Traditio apostolica, Nr. 9.

⁸ J. A. Jungmann: Der Diakonat in der Geschichte, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3 (Freiburg² 1959) 320.

Es würde zu weit führen, hier all die verschiedenen Gründe darzulegen, die den Diakonat zu Beginn des Mittelalters mehr und mehr herabsinken ließen zu einer bloßen Durchgangsstufe auf dem Weg zur Priesterweihe.

2. Die „Wiederherstellung“ des Diakonates⁹

Schon das Konzil von Trient hatte in einem Redaktionsentwurf bestimmt, daß in Zukunft „die Ämter nur durch entsprechend geweihte Personen ausgeübt werden sollten“, „damit die Ausübung der Weihefunktionen wiederhergestellt werde nach dem Brauch der Urkirche“ und „damit die Häretiker sie nicht als überflüssig mißbilligen“ (Sess. XXIII can. 17 de ref.). Die Bischöfe dieses Konzils hatten allerdings allgemein alle Weihestufen im Blick, nicht allein den Diakonat. Im übrigen blieb ihr Dekret ohne Wirkung¹⁰.

Nach vereinzelt Ansätzen in der Folgezeit, die ohne Einfluß blieben, kam es im dritten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts zum noch tastenden Beginn, nach dem letzten Kriege aber zum starken Aufbruch einer bald internationalen Bewegung für die Wiederherstellung des Diakonates. Diese Bewegung — das ist nicht unwichtig zu bemerken — entstand nicht „am grünen Tisch“; ihr Ursprung (in Deutschland) ist wohl charismatischer Art und liegt in außerordentlichen Erfahrungen der Kirche: in den Priesterbaracken des Konzentrationslagers Dachau (O. Pies, W. Schamoni), in der Not und Bewährung der Diaspora, verdoppelt durch das kirchenfeindliche Regime (J. Hornef), in der das Glaubensengagement aufrufenden kirchlichen Sozialarbeit derselben Zeit (H. Schütz, H. Kramer). Der Internationale Pastoralliturgische Kongreß zu Assisi im Herbst 1956 wurde dann nicht nur Markstein für die liturgische Bewegung. Der Missionsbischof Van Bakkum aus Indonesien rückte nämlich das Thema des Diakonates, unterstützt von chinesischen und indonesischen Bischöfen, in die Aufmerksamkeit der Weltkirche. Inzwischen entstanden in Freiburg, München, Köln und Trier „Diakonatskreise“: Laien sammelten sich um das Anliegen.

Ohne all dies wäre es nicht zu dem Sammelwerk „Diakonia in Christo“¹¹ gekommen, nicht zu einer Petition an die Konzilsväter (beides

⁹ „Es handelt sich... heute nicht eigentlich um eine Wiederherstellung des alten Diakonates, sondern um eine schöpferische Konzeption des Diakonates der Zukunft.“ (K. Rahner: Über den Diakonat. Referat auf einer Diakonats-tagung am 7. 12. 1968 in Freiburg; Manuskript beim Internationalen Diakonatszentrum in Freiburg.)

¹⁰ Vgl. N. J u b a n y : Diakonat, in: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. 1 (Freiburg 1967) 853.

¹¹ K. Rahner — H. Vorgrimler (Hrsg): Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates (Freiburg 1962).

1962), wohl auch nicht, wenigstens in dieser Form nicht, zu den Äußerungen des Konzils (Liturgiekonstitution I, 35, 4; Kirchenkonstitution III, 29; Ostkirchendekret 17; Missionsdekret 16).

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erschien das *Motuproprio* Pauls VI. „*Sacrum Diaconatus ordinem*“¹². Es folgte in unserem Bereich die „Grundordnung der Deutschen Bischöfe für die Ausbildung des Diakons“¹³.

3. Einwände gegen die Wiederherstellung des Diakonates

Vorbemerkung: Die kritische Auseinandersetzung mit den hier vorgebrachten Einwänden und Bedenken würde an dieser Stelle zu viel von all dem voraussetzen, was erst im weiteren Verlauf der Überlegungen positiv darzulegen sein wird. Daher scheint es glücklicher, erst im Laufe der folgenden Darstellungen von Fall zu Fall auch den verschiedenen Einwänden zu begegnen, jedoch dann im rechten Kontext.

a) Der Diakon ist „von oben“ und „von unten“ überflüssig. „Von oben“: Was er im liturgischen Bereich „kann“ (feierliche Taufe, Kommunionauspendung, Begräbnis . . . , kann erst recht der Priester. „Von unten“: Was er tut, kann der „Laie“ auch tun, wenn auch zum Teil (zum Beispiel Kommunionausspendung) erst durch ausdrückliche Befugnis. Also: Es kann keine Funktion und keine Tätigkeit angegeben werden, die ausdrücklich dem Diakon eigentümlich wäre. Wozu also braucht man ihn?

b) Im Hinblick auf den Priestermangel ist die Wiederherstellung des Diakonates ein ungeeignetes Mittel. Hier, angesichts des Priestermangels, geht es nämlich darum, als Ergänzung und Hilfe zu den wenigen „hauptberuflichen“ Priestern Gläubige zu finden, die einer Gemeinde oder Teilgemeinde vorstehen könnten, die amtlich mit Sorge trügen um Bewahrung und Einheit der Gemeinde. Genau dies aber, das Leitungsamt, ist wesentlich dem Presbyter, nicht dem Diakon zugehörig. Folglich sollte man überlegen, „nebenberufliche“, in der Regel verheiratete Presbyter zu weihen. Also: wenn schon, dann gleich richtig!

Als der Gedanke an die Wiederherstellung des Diakonates aufkam, war das Leitbild des Priesters so ausschließlich das des ehelosen und „hauptberuflichen“, daß der charismatische Aufbruch jener Bewegung, die hernach beim Diakonat endete, gar nicht auf das noch näherliegende Ziel aufmerksam wurde, nämlich zu einer Differenzierung des kirchlichen Dienstamtes ganz allgemein zu kommen. Vornehmlich der Priesterdienst hätte bereichert werden können durch Annahme echter Berufungen en-

¹² Vgl. Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 9 (Trier 1968), kommentiert von H. Vorgrimler.

¹³ Vgl. Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier 112 (1968) 51 f.

gagierter gläubiger Männer aus allen möglichen „Zivilberufen“. Kurzum: Bei anderen konkreten Zeitumständen hätte die geschilderte Bewegung nicht den Diakonat angezielt, sondern den Presbyterat.

c) Die Wiederherstellung des Diakonates wird die sympathische „Entklerikalisierung“ des Kirchenbetriebes aufhalten, wenn nicht gar unmöglich machen. Da der Diakon durch seine Weihe ja zum Klerus gehört, wäre durch seine Wiedereinführung die leidige Zweiteilung des Gottesvolkes, hie Klerus — hie „Laien“, noch verstärkt.

d) Kämen als mögliche Kandidaten des Diakonates nicht gerade die besten, lebendigen, Mitverantwortung tragenden Laien in Betracht? Der Diakonat würde also das organisierte und nichtorganisierte Laienapostolat seiner besten Köpfe berauben, würde es „köpfen“. Und: Bei manchen Laien könnte der törichte Ehrgeiz entstehen, ihr kirchliches Engagement mit der Diakonatsweihe krönen zu wollen, also gleichsam nach einer Art „Diakonat honoris causa“ zu trachten.

e) Ist nicht zu fürchten, daß auch solche Männer den Diakonat anstreben, deren Ordination gerade zu vermeiden ist? In Ehe und Beruf Un-erfüllte, verschrobene Frömmeler, „verhinderte Priester“, kontaktarme Eiferer und dergleichen mehr, insgesamt also Menschen, die auf einer ungesunden, wenn auch religiös getarnten Lebensflucht begriffen sind?

f) Kardinal Spellman meinte auf der zweiten Sitzungsperiode des Konzils, die Frage des zu erneuernden Diakonates sei „von Liturgisten hochgespielt, die einem romantischen Urchristentum nachträumen“¹⁴.

4. Grundvoraussetzung: Eine authentische Theologie der Kirche und ihres Amtes

Die Frage nach der Funktion des Diakonates für Kirche und Welt muß in ausweglose Unsicherheit geraten, wenn sie nicht durch ein echtes Verständnis dessen fundiert ist, was überhaupt „Amt“ in der Kirche ist und bedeutet. Letztlich kommt es darauf an, wie „Kirche“ und ihre Wesensstruktur zu begreifen sind. Gerade hier aber ist vor und nach dem Konzil nicht nur weiterführende Erkenntnis geschenkt worden, sondern hat sich auch ein geradezu unübersehbarer Wirrwarr von Thesen und Meinungen ausgebreitet.

Es überstiege bei weitem Möglichkeit und Absicht dieses Beitrages, auch nur ein wenig in die Vielfalt der gegenwärtigen, oft extremen Äußerungen hineinzuleuchten. Folgendes aber ist in jedem Fall zu beachten:

a) Man kann die Kirche und ihr Amt nicht nur nach dem Modell einer profanen Gesellschaft interpretieren. Wollte man das tun, so würde

¹⁴ Herderkorrespondenz 18 (1963/64) 144.

man das geheimnisvolle, pneumatische Wesen der Kirche verkennen, würde notwendig zusammengehörige Strukturen auseinanderreißen und gegenseitig ausspielen. Damit aber wäre das Grundgesetz aller christlichen Wahrheit und Wirklichkeit verkannt, die Inkarnation. „Leib“ der Kirche (Sichtbarkeit, Amt, Institution, Ordnungsstrukturen usw.) und „Geist“ der Kirche (Charisma, Glaube — Hoffnung — Liebe usw.) sind als untrennbare Einheit zu sehen. Andernfalls verfällt man hier in ähnliche Häresien, wie wir sie aus den christologischen Glaubensstreitigkeiten der ersten Jahrhunderte kennen.

b) Niemals bedeutete die Existenz des kirchlichen Amtes grundsätzlich eine Zweiteilung des Volkes Gottes, der Kirche. Die eine Hälfte würden nach dieser Meinung dann die Kleriker als die „Vollchristen“ bilden, die andere Hälfte die „Laien“ als die „Minderchristen“. Natürlich bedurfte die Kirche gerade in diesem Punkte immer wieder der reinigenden und heiligenden Erneuerung. Solche Erneuerung geschah nicht zuletzt durch den meist sehr stillen, bisweilen auch spektakulären, immer aber unerbittlichen Beitrag, den die Heiligen bedeuteten und leisteten.

Grundlegend für jede christliche Existenz ist ja die entscheidende, allen Gläubigen gemeinsame Berufung (*klesis*) zum Glauben, zum Evangelium, in den Heiligen Geist Jesu Christi, in die Freiheit der Kinder Gottes. Die Vielfalt der „Berufungen“ (Charismen) setzt diese völlige Gemeinsamkeit der Grundberufung voraus, baut auf ihr auf, dient ihr. „Mit euch bin ich Christ, für euch bin ich Bischof“ (Augustinus). In einer Zeit, in der die Träger des kirchlichen Amtes mehr und mehr keinen „Stand“ mehr bilden, auch nicht mehr zu den „Honoratioren“ gehören, die gesellschaftlich eine Rolle spielen, — in einer solchen Zeit sollte es uns nicht schwerfallen, die soziologische Entklerikalisierung zu begrüßen und gerade so die bleibende Struktur des kirchlichen Amtes neu und organisch zu begreifen. Beim Diakon gelänge dies schon jetzt besonders leicht: In der Diakonatsweihe würde er zwar in das kirchliche Dienstamt aufgenommen. Gesellschaftlich gesehen aber bliebe er „Laie“, da er in der Regel verheiratet sein wird, einen „Zivilberuf“ ausübt usw. Seine Erscheinung im Bild der Kirche würde also die recht verstandene Entklerikalisierung nur fördern; vgl. dazu oben den dritten Einwand.

c) Will man das Wesen des Amtes in der Kirche recht in den Blick bekommen, so ist nicht anzusetzen mit der Frage, was der Träger des Amtes über den Laien hinaus „könne“.

Erstens ist es unergiebig und klänge sogar ein bißchen nach Magie, wollte man sagen: Im Weihesakrament wird der Kandidat mit „heiligem“, dem Amt allein vorbehaltenen „Können“ ausgerüstet. Statt dessen sollte man die Ordination umschreiben als Aufnahme eines Gläubigen in das

Kollegium des Amtes und so als Ausstattung mit der dem Amt spezifischen Verkündigungs- und Zeugnisvollmacht.

Zweitens wird die lebendige, organische Wirklichkeit des Amtes grundsätzlich verfehlt, wenn man in einer Art Subtraktionsverfahren von diesem lebendigen Ganzen all jene Teilfunktionen, Teilstücke abstreicht, die „an sich“ auch von Nichtpriestern, Nichtdiakonen realisiert werden könnten und danach meint, man habe nun im Subtraktionsergebnis das Wesen des Amtes vor sich. Für den Priester würde dieses Subtraktionsergebnis „Konsekration, Absolution, Krankensalbung“ lauten, für den Diakon wäre das Ergebnis sogar gleich Null.

d) Schließlich ist gerade bei aller gegenwärtigen Diskussion um das rechte Verständnis des Amtes allgemein und des Priesters und Diakons im besonderen kritisch darauf zu achten, den „Dschungelkrieg der Schlagworte“¹⁵ nicht durch rasches Weitersagen allzu unbesehener Redensarten theologischer oder etwa soziologischer Art noch zu intensivieren. „Dabei holt sich natürlich das theologische Mißverständnis zum Teil seine Gründe aus dem jeweiligen Geist der Zeit und der theologische Mißbrauch seine Formen aus maßgebenden politisch-gesellschaftlichen Strukturen der jeweiligen Zeit. Daß die Kirche und u. a. ihr priesterlicher Dienst eine ihr angemessene, weil aus ihrem Ursprung resultierende eigene Struktur haben, wird kaum erkannt und jedenfalls nicht anerkannt“¹⁶.

Nach diesen Vorbemerkungen seien bezüglich des kirchlichen Dienstamtes hier einige Daten in Erinnerung gebracht. Dabei steht die Vollgestalt dieses Amtes vor Augen, also der Episkopat, eventuell noch der Presbyterat. Der Diakonat, über den weiter unten zu handeln sein wird, ist hier, in diesem Exkurs, gleichsam nur nebenher im Blickpunkt.

a) Das Amt ist ebenso ursprünglich wie die Gemeinde selbst¹⁷.

b) „Weil die Kirche eine Gesellschaft ist, gibt es in ihr notwendigerweise ein Amt; weil aber diese Gesellschaft die eschatologische Präsenz des Heiles Christi ist, gibt es in ihr ein Amt, das unter bestimmten Voraussetzungen durch eine besondere Hilfe Gottes in manchen Fällen indefektibel ist“¹⁸.“ Der Kandidat des Amtes sollte zwar „von unten“ nomi-

¹⁵ H. Schürmann: Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“, in: Der Seelsorger 38 (1968) 41.

¹⁶ H. Schlier: Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament, in: Theologie und Philosophie 44 (1969) 180, Anm. 38.

¹⁷ Vgl. Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung (Trier 1969), etwa Nr. 13.

¹⁸ K. Rahner: Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd. 1 (Freiburg 1964) 158.

nirt werden, von möglichst allen betroffenen Kirchengliedern. Die spezifische Vollmächtigkeit seines Amtes ist aber nicht „von unten“ gegeben, sondern „von oben“, nämlich kraft der apostolischen Re-Präsentation Christi.

c) „Das Amt hat eine die Kirche aufbauende Funktion, die selbst eine Gabe des pneumatischen Herrn ist“ (Eph 4, 11 f). „Die dynamische Geistesgabe des Amtes tradiert der Kirche immer lebendig den einen und selben Christus.“ Die Sendung der Amtsträger betrifft also die Gemeinschaft mit Christus, „die sie weitergeben sollen, und zwar so, daß die Kirche nicht weniger Gemeinschaft mit Christus hat als die Gesandten. Die Kirche kann aber die Gemeinschaft je nur empfangen, indem sie in der Aufnahme der von Christus Gesandten die Gemeinschaft mit Christus erfährt¹⁹.“ Kurz: Amt und Amtsnachfolge sind „Organ der *traditio Christi* an seine Kirche²⁰“.

d) Dem Amt obliegt somit in spezifischer, apostolischer und ursprünglicher Vollmächtigkeit, nicht nur „graduell“ vom Priestertum der Gesamtgemeinde unterschieden, die Sendung für Gemeindegründung sowie Gemeindeeinheit, das heißt -bewahrung auf dem apostolischen Grund. Daher rührt auch die Kompetenz für die Eucharistiefeier (*sacramentum unitatis* — Sakrament der Einheit) und das Bußinstitut (*reconciliatio in unitatem* — Versöhnung und Wiederaufnahme in die volle Einheit).

e) Zwei Aussagen sind aus dem bisher Gesagten begründet und einseitig. Erstens: *personam gerit Christi*, — der Amtsträger repräsentiert sichtbar und personal Christus im gesellschaftlichen Bereich seiner Kirche²¹. Zweitens: „*personam gerit Ecclesiae*“, — der Amtsträger ist auf seine besondere Weise Träger des Selbstvollzugs der Kirche.

Abschließend ist zu sagen: Jeder Gläubige ist durch Taufe und Firmung gesandt, Zeuge Christi zu sein und „Kirche“ aufzuerbauen. Das geschieht überall dort, wo ohnehin schon Platz und Situation seines Lebens sind: in diesem Beruf, in dieser Ehe, unter diesen Bekannten und Verwandten, in diesem Milieu²². Der „amtliche“ Gesandte aber, Bischof-Priester-Diakon, hat den Ort seines spezifischen Dienstes nicht einfach dort, wo der ihm zugewachsene „natürliche“ Platz seines Lebens ist, sondern grundsätzlich darüber hinaus. Er hat ja immer und überall Christus vollmächtig zu künden, auch und gerade immer wieder da, wo er nicht zu

¹⁹ W. Breuning: Apostolische Sukzession, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 1 (Freiburg 1967) 295 ff.

²⁰ W. Breuning: a. a. O. 294.

²¹ Vgl. O. Semmelroth: Amt und Charisma, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 1 (Freiburg 1967) 120.

²² Vgl. K. Rahner: Über das Laienapostolat, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 2 (Einsiedeln² 1956) 339—373.

Hause ist, sondern als Unbekannter, Fremder, gar Eindringling angesehen wird. Sein Christuszeugnis vollzieht sich dabei in jenem totalen existenziellen Engagement²³, das dem inneren Anspruch des kirchlichen Dienstamtes eigen ist.

Irgendwie zwischen diesen beiden Weisen der christlichen Sendung steht nun der Einsatz jener Gläubigen, die nicht nur kraft des allen gemeinsamen Apostolatsauftrages und allen „gemeinsamen Priestertums“ von ihrem persönlichen Christsein Zeugnis geben. Sie dienen vielmehr im Namen, ja sogar im ausdrücklichen Auftrag des Bischofs²⁴ dem Wort (Katechese) oder der Bruderliebe (Caritas). Und dies, obgleich sie nicht das Weihesakrament empfangen haben. Wir wollen sie vorläufig einmal „Assistenten des kirchlichen Amtes“ nennen.

5. Begründung der Diakonatserneuerung: Dieses Amt ist „anonym“ schon da

Eine Klärung zuvor: „Soll... eine Theologie des Diakonates erstellt werden, so darf sie gewiß die liturgischen Dienste nicht außer acht lassen, findet aber ihr Fundament nicht in der Beziehung des Diakons zur Eucharistie.“ „Von den Diakonen wird in der Konstitution über die Kirche²⁵ mit einer Wendung, die ähnlich schon bei Ignatius von Antiochien und in altchristlichen Kirchenordnungen vorkommt²⁶, gesagt, sie erhielten die Handauflegung *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*²⁷.“ „Zweifelloos liegt hierin die Wurzel einer künftigen Theologie des Diakonates, nicht in der Zuordnung des Diakons zur Eucharistie²⁸.“

Unsere Aufmerksamkeit wendet sich an diesem Punkt der Überlegungen jenen „Laien“ zu, die soeben in einer vorläufigen Kennzeichnung „Assistenten des kirchlichen Amtes“ genannt wurden. Sie sind nicht ordiniert. Sie gehören also nicht ausdrücklich zu dem heiligen Amt, das Christus seiner Kirche eingestiftet hat. Und doch: Obgleich sie in diesem ausdrücklichen Sinn nicht „Amtsträger“ sind, ist dennoch ihr Dienst faktisch ein „amtlicher“. Denn nicht im Namen ihres persönlichen Christseins, wohl aber im Namen des kirchlichen Dienstamtes, konkret: eines ganz bestimmten Bischofs einer ganz bestimmten Teilkirche, dienen sie zum Beispiel als Religionslehrer oder Sozialarbeiter den Menschen im Bereich dieser Teilkirche.

²³ Vgl. Schreiben der deutschen Bischöfe, a. a. O., Nr. 18 und 23.

²⁴ Vgl. die sogenannte „Missio canonica“.

²⁵ III, 29.

²⁶ S. oben Anm. 7.

²⁷ H. Vorgrimler: Erneuerung des Diakonates nach dem Konzil, in: Der Seelsorger 35 (1965) 106.

²⁸ H. Vorgrimler: a. a. O. 104.

Damit soll nicht behauptet sein, daß solche „Assistenten des Amtes“ ohne weiteres bereits Kandidaten des Diakonates seien oder sein sollten. Man muß jedoch voraussetzen, daß einige oder viele von ihnen ihren Dienst nicht mit einem letzten Vorbehalt und in diesem Sinne irgendwo unverbindlich ausüben wollen. Für sie ist ihr Dienst zu einem ihre ganze gläubige Existenz bleibend und tief prägenden „Beruf“ geworden. Das beinhaltet mehr als ein von jedem Menschen sittlich gefordertes ernsthaftes Berufsethos. Ihr („amtlicher“) Dienst und ihre persönliche Glaubensexistenz sind eine Einheit geworden. Und in diesem Fall spitzt sich doch wohl unsere Frage deutlich zu: denn hier ist offenbar, daß das Diakonamt, „welches in der dogmatischen Verfassungslehre der Kirche als selbstverständlich und notwendig erkannt wird, wirklich, und zwar auch in der westlichen Kirche, existiert“²⁹.

Dieselbe Überlegung findet sich in Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es begründet zwar den Diakonatsdienst in der Kirchenkonstitution (III, 29) eher mit den Schwierigkeiten der konkreten Seelsorgssituation, vor allem dem Priestermangel. In dem später verabschiedeten Missionsdekret aber heißt es in Artikel 16: „Wo die Bischofskonferenzen es für gut halten, soll der Diakonatsdienst als fester Lebensstand wieder eingeführt werden..., denn es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonischen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes..., sei es in der Ausübung sozialer oder karitativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können“³⁰.

Die oben skizzierte Bewegung zur Wiederherstellung des Diakonates ist Teil jenes hoffnungsvollen Aufbruchs, den R. Guardini mit dem bekannten Wort charakterisierte: „Die Kirche erwacht in den Seelen“, und den der charismatische Papst Johannes mittels des Konzils fruchtbar werden lassen wollte zu einem „neuen Pfingsten“ hin.

Von einem ungebrochenen Realismus der christlichen Existenz her, der genährt ist vom Wissen um das geheimnisvolle Wesen der Kirche als „Ursakrament“, der genährt ist von dem in diesem Leib Christi wirkkräftigen Pneuma des Herrn, von einem solchen Realismus her sollte es klar sein: „Es handelt sich nicht um irgendeine romantische Wiederherstellung einer Sache, die in der alten Kirche gegeben war, sondern wir fragen, ob in unserer heutigen Kirche tatsächlich das diakonische Amt ausgeübt wird. Wenn und insofern wir auf diese Frage be-

²⁹ K. Rahner: Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 1 (Freiburg 1964) 190.

³⁰ Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 3 (Freiburg 1968) 67.

jahend antworten müssen, ... dann ist dieses Amt zu errichten, und wenn ein Mann für dieses Amt vorhanden ist, dann scheint es mir aus theologischen Gründen notwendig zu sein, ihm jene Gnade mitzuteilen, die es für dieses tatsächlich ausgeübte Amt in der Kirche gibt. Und alle anderen Auffassungen stehen von vorneherein außerhalb der echten theologischen Auffassung. Es geht überhaupt nicht um die Frage, ob es, absolut gesprochen, möglich ist, daß auch Laien die heilige Kommunion austeilten. Daß dies möglich ist, wird niemand leugnen. Hier aber wird gefragt, ob die Kirche wirklich Männer braucht, die das und vieles andere in einem ständigen Amt und für gewöhnlich tun müssen. Werden solche Männer benötigt, kann es ein solches ständiges Amt mit seinen Funktionen in der Kirche geben oder existiert es sogar schon, dann ist die Sache bereits entschieden. Dann muß jene sakramentale Gnade, die es in der Kirche für dieses schon vorhandene und ausgeübte Amt gibt, diesen Männern mitgeteilt werden. Alles andere kann theologisch nicht mehr in Frage kommen³¹."

Zur größeren Eindrücklichkeit muß an dieser Stelle von einer christlichen Selbstverständlichkeit die Rede sein. Es handelt sich um die „A m t s g n a d e“, das heißt um die Tatsache, daß das Weihesakrament seinem Empfänger in wirksamer Weise (*ex opere operato, scl. Christi*) die Gnadenhilfe verleiht für seinen amtlichen Dienst.

Natürlich geht es hierbei nicht darum, daß da auf eine fast magische Weise im geheimnisvollen, geradezu zauberhaften Geschehen der Weihe eine „Gnade“ vermittelt würde, die im Empfänger vor der Weihe schlechthin noch nicht lebendig gewesen wäre. Es geht also nicht darum, daß der oben beschriebene „Assistent des Amtes“ im Augenblick der Weihe gleichsam automatisch und ruckartig eine Aufstockung seines Christseins erführe.

Auch der „Heide“, vollends der Katechumene, lebt ja bereits vor der Taufe in und aus der Gnade des Glaubenssakramentes (Taufe), dem Glauben, wenn er nur auf Gott hin offen und bereit ist. Auch der „bloß“ „geistlich Kommunizierende“ erfährt ja bereits die sakramentale Gnade der Christuseinheit (Eucharistie). Auch der Büsser ist ja von Beginn seiner Buße an bereits getragen und getrieben von der Gnade des Bußsakramen-

³¹ K. Rahner: Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonat, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8 (Einsiedeln 1967) 551 f. — „Es wird also einfach gesagt: das Amt gibt es; wir wissen aus der Offenbarung, daß es auch das Sakrament des Diakonates gibt; warum also wird den Männern, die dieses diakonische Amt schon ausüben, jene Gnade verweigert, die es faktisch als sakramentale Gnade in der Kirche gibt? ... Es wird einfach gesagt, das Amt gebe es effektiv und in Wirklichkeit, und es müsse in jener sakramentalen Vollmacht ausgeübt werden, die Christus seiner Kirche tatsächlich anvertraut hat.“ (K. Rahner, ebd. 546.)

tes. — Aber: Wird deswegen grundsätzlich der eine die Taufe, der andere den Empfang des Herrenleibes, der dritte die sichtbare, hörbare, vollmächtige Zusage der Wiederversöhnung ablehnen? In einem Bilde ausgedrückt: Kann man sagen, das volle Sonnenlicht sei deswegen nicht vonnöten, weil es ja in „an sich“ ausreichendem Maße das Licht des Morgenrotes bereits gibt?

Entsprechend ist es beim **Weihesakrament**: Dort, wo die oben skizzierten sachlichen und persönlichen Voraussetzungen der „Assistenz des kirchlichen Amtes“ gegeben sind; dort wo man infolgedessen sagen muß: Das Diakonenamt ist irgendwie praktisch schon da, wenn auch noch nicht sakramental-ausdrücklich, wenn auch (in diesem Sinne) noch nicht voll kirchenöffentlich — dort ist der Dienst des Betreffenden bereits hilfreich getragen von der diesem Dienst zugeordneten Gnadenverheißung des Weihesakramentes! Wie bei Taufe, Eucharistie, Bußsakrament und den übrigen Sakramenten fügt auch hier der leibhaftig-geschichtliche, zeichenhaft-ausdrückliche Vorgang des Sakramentes nicht etwas hinzu, was zuvor schlechthin und überhaupt nicht gegeben gewesen wäre. Vielmehr: die schon vor dem Sakramentsempfang tätige Gnade hat es bereits mit dem Weihesakrament zu tun, ist schon wirksam in Richtung auf das zu empfangende Sakrament. Diese Gnade ist zwar noch unausdrücklich und gleichsam anonym, sie ist aber bereits die sakramentale Gnade der Weihe. Und sie kommt dann im Weihesakrament zu ihrer intensivsten eigenen Verwirklichung³². Das ist so, „weil in der inkarnatorischen Ordnung Christi und unseres Fleisches... eben diese Akte des Alltags unseres geistlichen Lebens ihren eigenen wesensgemäßen Höhepunkt in den Sakramenten erreichen“³³.

Zurück zum Thema Diakonat: Die innere Zuordnung von Amt und sakramentaler Amtsgnade ist von der Stiftung des kirchlichen Amtes, also von Christus her gegeben. Würde man sie geringschätzen oder gar außer acht lassen, so würde man sich im Grunde ebenso häretisch versündigen wie bei einer unerleuchteten Fehl- und Mißinterpretation der Weihegnade im Sinne eines magischen Automatismus.

6. Weitere Begründung der Diakonatserneuerung: Das Feld der „Prä-Evangelisation“ stellt dem Dienstant der Kirche neue Aufgaben

Wir haben gesehen: Wo Männer amtlich und dauernd, zusammen mit den entsprechenden Vollmachten, kirchliche Aufgaben zuerteilt erhielten, die nicht eigentlich priesterlichen Charakters sind und dennoch „amtliche“

³² Vgl. K. Rahner: Personale und sakramentale Frömmigkeit, in: Schriften zur Theologie, Bd. 2 (Einsiedeln² 1956) 115—141.

³³ K. Rahner: a. a. O. 140.

Aufgaben des Bischofs darstellen, dort ist das Diakonenamt faktisch schon vorhanden.

Die Wirkungsbereiche dieses Diakonenamtes waren in der Geschichte des frühchristlichen Diakonates (siehe oben) recht verschieden. Sie dürfen sich auch in Zukunft je nach den Anforderungen unterscheiden, die Zeit und Seelsorgssituation an das kirchliche Amt stellen.

Der „katechetische“ Wirkungsbereich ist bekannt und vertraut. Jedermann weiß um den Dienst des Religionslehrers in allen Arten von Schulen. Der diakonische Dienst des „Wortes“ reicht aber auch hier weiter. Das Feld der Erwachsenenbildung und der Publizistik gehört zum Beispiel mindestens teilweise dazu.

Bestürzend wenig zu Bewußtsein gekommen ist jedoch ein anderer Bereich des kirchlichen Heildienstes, der ebenfalls ganz eindeutig das Diakonenamt betrifft: die sozial-karitative Fürsorge im Vorfeld der „praktizierenden“ Kerngemeinde. Es gibt selbstverständlich schon den Sozialarbeiter, Jugendpfleger, Fürsorger, Psychologen usw. in diesem Feld der Präevangelisation, wo, um es so zu formulieren, dem kirchlichen Dienstamt mindestens so sehr die Leib- wie die Seelsorge aufgetragen ist, und dies ohne Zweifel in rasch wachsendem Maße. Dennoch geht es hier nicht einfach um dasselbe wie um kirchliche Caritasarbeit im herkömmlichen Sinne. Vielmehr haben die tiefgreifenden gesellschaftlichen Umschichtungen die Diakonie der Kirche allgemein und des kirchlichen Dienstamtes im besonderen in eine neue, so bislang nicht dagewesene Lage hineingeführt. Vor allem H. Vorgrimler und K. Rahner haben darauf hingewiesen, daß die spezielle Diakonie der Kirche, also der Diakonat, wie er heute sein muß, der Integration beziehungsweise Re-Integration des profan-gesellschaftlich und infolgedessen oft auch kirchlich entwurzelten, verunsicherten Menschen zu gelten habe. Hier vor allem anderen, in diesem Dienst der „Eingemeindung“, ist der Ort, die Funktion des Diakons, nicht im Dienst der Gemeindeleitung, die dem bischöflichen beziehungsweise priesterlichen Amte eigentümlich ist.

„Nun gibt es heute ein breites Feld, auf dem diese spezielle Diakonie höchst ungenügend geübt wird, nämlich jenes, auf dem Menschen wegen einer zugleich religiösen und sozialen Konfliktsituation nicht oder nicht mehr imstande sind, eine christliche Gemeinde zu bilden oder sich ihr wieder zu integrieren³⁴. Dieses Feld ist sorgfältig zu unterscheiden: a) von der etablierten lebendigen Kirche; b) von der Mission bei denen, die noch nie Christen waren und bei denen noch nie Kirche präsent war;

³⁴ „Betrachtet man dieses Arbeitsfeld genauer — in Gegenden, wo die christlichen Kirchen etabliert sind, dürfte mehr als die Hälfte der Getauften dazu gehören —, dann ist ohne weiteres klar, daß die allgemeine Diakonie der Hierarchie und der Laien allein nicht ausreicht, hier einen Wandel der Glaubenssituation herbeizuführen. Zwar kann auf die allgemeine Diakonie in diesen

c) von der Situation bloßer ‚beruhigter‘ Ungläubiger. In dem Feld der religiös-sozialen Konfliktsituationen handelt es sich zum einen um ‚religiöse‘ Konflikte. Um ihnen begegnen zu können, bedarf es einer theologischen Ausbildung, aber auch eines kirchlichen Auftrags (handelt es sich doch um gezielte Arbeit auf Gemeindebildung hin) und eines Minimums ‚geistlicher Vollmachten‘. Es handelt sich in diesem Feld zum anderen um ‚soziale‘ Konflikte, die häufig die ‚religiösen‘ erst herbeiführen. Um der profanen Notsituation begegnen zu können, bedarf es einer Fachausbildung, die durch bloßen guten Willen keinesfalls ersetzt werden kann. Entsprechend den höchst verschiedenen Notsituationen bedarf es ganz verschiedener Fachausbildungen (natürlich nicht alle zusammen in einem einzigen Menschen!), die von Psychologie, Psychotherapie, Heilpädagogik über Sozialarbeit, Fürsorge, Bewährungshilfe usw. bis zu den verschiedenen Lehrberufen reichen können³⁵.“

„Pastoraltheologisch ist es außerordentlich wichtig, einzusehen, daß die christlichen Gemeinden nur erhalten und neue nur aufgebaut werden können, wenn auch die Hierarchie sich konkret und mit den nötigen Fach-

religiös-sozialen Konfliktfällen auf keinen Fall verzichtet werden. Die Solidarität von Hierarchie und Laien mit den Menschen in Unglückssituationen dieser Art ist und bleibt von der Nächstenliebe geboten, läßt sich nicht ‚stellvertretend‘ ausüben und wirkt durch bloßes Zeugnis und durch tätige Hilfe bereits auf breiter Basis im Sinne einer Präevangelisation. Dennoch kann diese allgemeine Diakonie... die Aufgabe nicht bewältigen.“ (H. Vorgrimler: Die Diakone, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 4 [Freiburg 1969] 420.) — „Der einzelne Mensch lebt in einer großen Desintegriertheit der Gesellschaft und damit einer Rollenunsicherheit, und dies bedeutet auch ein Fehlen des natürlichen menschlichen Substrats für ein christliches Leben des einzelnen und für seine Eingliederung in die christliche Gemeinde als solche... Die Aufgabe“ der Integration bzw. Reintegration „ist überdies insofern eine spezifisch kirchliche, als die menschliche Integration des einzelnen in die menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft die Voraussetzung für eine kirchliche Gemeindebildung ist und eine kirchliche Gemeindebildung, eine Beheimatung des einzelnen in der kirchlichen Gemeinde immer wieder auch eine Rückwirkung auf die Bildung menschlicher Gemeinschaft und auf die Humanisierung der profanen Gesellschaft hat.“ „Da also einerseits der Aufbau der christlichen Gemeinde in einer menschlichen und christlichen Integrierung des religiös und sozial heute weithin desintegrierten Menschen in die bürgerliche und kirchliche Gemeinschaft zu den Aufgaben des Amtes gehört, diese Aufgabe aber andererseits nicht geleistet werden kann, ohne daß es auch Träger dieser Aufgabe mit einer Fachbildung verschiedenster Art gibt, die bei Presbytern und Bischöfen nicht gegeben sein kann, bedarf es des speziellen Amtsdiakonats.“ (K. Rahner: Über den Diakonats. Referat auf einer Diakonatsstagung am 7. 12. 1968 in Freiburg; Manuskript beim Internationalen Diakonatszentrum in Freiburg.)

³⁵ H. Vorgrimler: Zur Theologie des Diakonates. Thesen, in: Domschule Würzburg e. V. (Hrsg.): Der Diakon heute (Würzburg 1969) 41 f.

kenntnissen in allen nur denkbaren sozial-religiösen Konfliktsituationen engagiert³⁶."

Der Schwerpunkt des kommenden Diakonates wird daher bei der so beschriebenen sozial-karitativen Diakonie liegen müssen, nämlich dort, wo Menschen in das christliche Leben und so in die christliche Gemeinde eingeführt, das heißt integriert beziehungsweise reintegriert werden müssen. Freilich ist festzustellen, daß auch der „katechetische“ Diakonat, zum Beispiel an Kindern und Heranwachsenden, diese Funktion erfüllt.

Schematisch verkürzt kann man sagen: Die dem Bischof aufgetragene Evangelisation wird von seinem Presbyterium und einem Teil seiner Diakone mitgetragen, vor allem den „Katecheten“. Die dem Bischof ebenso und heute in größter Dringlichkeit aufgetragene Präevangelisation liegt, aufs Ganze gesehen, auf den Schultern seiner „Caritas“-Diakone.

7. Diakon und Zölibat

Der amtliche Dienst in der Kirche und die persönliche Lebensform der christlichen Ehelosigkeit beziehungsweise der christlichen Ehe des konkreten Amtsträgers stehen in Beziehung zueinander. Dies ist deswegen der Fall, weil man sich von diesem Dienst nicht beliebig absetzen kann, weil vielmehr solcher Dienst seinerseits die Existenz ähnlich total betrifft, ähnlich innerlich einfordert, ähnlich tief zeichnet, wie dies seitens der Ehe beziehungsweise der Ehelosigkeit geschieht. Dies gilt gleichermaßen für Bischof, Priester und Diakon.

Nun ist aber der Dienst von Bischof, Priester und Diakon verschieden. Und gerade diese Verschiedenheit des Dienstes bringt es mit sich, daß die Frage „Ehe oder Ehelosigkeit“ sich anders stellt für das Leitungsamt, anders für das Diakonenamt.

Für das Leitungsamt wird man auch nach voller Berücksichtigung der geläufigen Einwände, freilich unter Voraussetzung einer genuinen Theologie und Spiritualität dieses Amtes sagen dürfen: „Die persönliche Lebensform der christlichen Ehelosigkeit und der amtliche Dienst des Bischofs und der Priester sind einander so nahe und durch ihre Sinnrichtung auf dieselbe Wirklichkeit so eng miteinander verbunden, daß von einer ... Entsprechung beider die Rede sein muß. Obwohl nicht mit Notwendigkeit, ergibt sich der Zölibat dennoch aus dem Wesen des priesterlichen Dienstes³⁷.“ Bischof und Priester haben ja in ihrem Dienst,

³⁶ K. Rahner — H. Vorgrimler — H. Kramer: Der Diakonat in Deutschland, in: Stimmen der Zeit 92 (1967) 149.

³⁷ Th. Kopp: Zölibat heute. Beiträge zu einem Glaubensgespräch (Leutesdorf 1968) 37 f.

in Sakramentenspendung und Predigt, denselben Christus prophetisch zu proklamieren — was mehr ist als darüber zu reden —, den das unübersehbare, prophetische Zeichen der christlichen Ehelosigkeit auf seine Weise als gegenwärtig, mächtig und lebendig bezeugt. „Wo... das Priestertum ganz gelebt wird, wo einer total von der Sendung durch Christus beansprucht wird, wo der priesterliche Dienst für ihn zum einzigen ‚Beruf‘ geworden ist und er nichts anderes sein will, als Diener Christi, ihm werkzeuglich zur Verfügung stehend für den ‚heiligen Dienst am Evangelium‘ (Röm 15, 16), für die ‚Verwaltung der Geheimnisse Gottes‘ (vgl. 1 Kor 4, 1), da liegt der Zölibat, ‚die Ehelosigkeit um des Himmereiches willen‘ ganz und gar auf der Linie seiner Erwählung... Aus dem christologischen Charakter des neutestamentlichen Amtes³⁸ ergibt sich mit aller Klarheit, daß die Vollgestalt des Priestertums mit innerer Folgerichtigkeit, die eine Folgerichtigkeit des Glaubens ist und darum nur im Glauben erkannt wird, die Ehelosigkeit mit sich bringt³⁹.“

Mit dieser Feststellung ist nichts gegen die Möglichkeit oder gar Opportunität auch verheirateter, wohl „nebenberuflicher“ Priester gesagt (siehe weiter unten). Wie aber steht es mit dem Diakonat? Die Antwort ist nicht schwer: Wenn die Rede sein kann von einer ursprünglichen Nähe, ja gegenseitigen Entsprechung von Leitungsamt und Zölibat, so wegen all dessen, was dieses Amt ausmacht. Das heißt aber: Der Grund solcher Entsprechung liegt im Amt. Nun ist aber einerseits das Diakonenamt faktisch vorhanden, andererseits aber von derselben Kirche, die es, wenn auch noch nicht in „sakramentaler Ausdrücklichkeit“, verleiht, nicht mit der Forderung, ja nicht einmal mit dem Rat des Zölibats verbunden. *Contra factum non valet argumentum*. — Wird nun ein solcher „anonymer“ Diakon geweiht, so kann man auch aus dem „*Novum*“, das seine Weihe bildet, nicht die Gemäßheit des Zölibats erschließen. Denn auch beim Bischof und Priester ergibt sich diese Gemäßheit eben nicht aus der Weihe, sondern aus dem Amt. Nicht, weil Bischof und Priester geweiht sind, sind sie zölibatär, sondern weil es der Art ihres Dienstes entspricht.

Sieht man näher zu, warum niemand am segensreichen Miteinander des Diakonenamtes und der Ehe dieser „Diakone“ zweifelt, so ergibt sich: Wenn der Diakon auch, theologisch gesehen, zum kirchlichen Dienstamt gehört, so gehört er, soziologisch gesehen, dennoch „dorthin, wo er im Namen der Hierarchie engagiert ist: zu den anderen Sozialarbeitern, Lehrern, Ärzten usw., die ihren Beruf von einer anderen Berufung und

³⁸ Im Zusammenhang seines Artikels hat Wulf nur das Leitungsamt im Blick, nicht den Diakonat.

³⁹ F. Wulf: Der christologische Aspekt des priesterlichen Zölibats, in: Geist und Leben 41 (1968) 122 f.

von einem anderen Auftrag her, aber zum guten Teil mit den gleichen Mitteln und Methoden wie der Diakon erfüllen. Zu dieser Solidarität gehört es . . . , daß der Diakon in Ländern wie der Bundesrepublik grundsätzlich in Gestalt des ‚verheirateten Diakons‘ tätig ist. Dieses ‚grundsätzlich‘ schließt . . . Ausnahmen nicht aus⁴⁰.“

Hat man einmal erfaßt, daß der Diakon nicht so etwas wie „Minipriester“ ist, nicht Ersatz und Notlösung, sondern, weil nicht „*ad sacerdotium, sed ad ministerium*“ gesandt und geweiht, und zwar vornehmlich für den Bereich der Präevangelisation, — dann müßte diese Frage entschieden sein. (Übrigens ist von derselben Einsicht her jenem Einwand der Boden entzogen, der im Blick auf den Priestermangel den Diakon ablehnt und statt dessen gleich den „nebenberuflichen“ Priester fordert, siehe oben.)

8. Der Diakon in der Diözese

Es wurde deutlich: Die Kirche braucht den Diakon, und weil sie ihn braucht, ist ihr sein Dienstant in unserer Zeit neu erwachsen, ohne daß sie es recht wahrnahm. Will sie aber ihrem eigenen Wesen treu sein, kann sie solchen noch anonymen „Diakonen“ jene sakramentale Gnade nicht verweigern, die ihr doch für sie gegeben worden ist. Sie kann und darf es um so weniger, als ihrer Diakonia in unserer so noch nicht dagewesenen Situation einer radikalen Diaspora völlig neue Aufgaben gestellt sind. In einer „alle Menschlichkeit allmählich ausdörrenden technisch-materiellen und geistig-atheistischen Diktatur⁴¹“ werden der Kirche sehr viele der „Geringsten“ ganz neu und ganz drängend anvertraut, jener Geringsten, die eindeutig die „geringsten Brüder“ ihres Kyrios sind (vgl. Mt 25, 45. 40). Wer zusieht, weiß, daß dies alles auch in unseren Diözesen heute schon zutrifft, erst recht morgen und übermorgen.

Um klar zu blicken, muß die Problematik des Priestermangels noch einmal unterschieden werden von den Fragebereichen des Diakonates: „*non ad sacerdotium, sed ad ministerium!*“ Das heißt: Obgleich der Ausbau und Aufbau des Diakonates die Priester zweifellos entlasten wird, da sie weithin noch in einer Konzeption tätig sind, „die, man verzeihe, immer wieder den Vergleich mit einem ‚Einmannbetrieb‘ nahelegt⁴²“, ist die Abhilfe des Priestermangels nicht im Diakonats zu finden, sondern in Beauftragung und Weihe von Männern zum Priesterdienst, die „samt ihrer Familie in Nachbarschaft

⁴⁰ K. Rahner — H. Vorgrimler — H. Kramer: a. a. O. 149.

⁴¹ H. Schlier: Vorwort zu M. Susman: Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes (Freiburg 1968) 13.

⁴² Th. Kopp: a. a. O. 43.

und Gemeinde angesehen sind, die sich im profanen Berufsleben bewährt haben und dort ihren Mann stellen, um gleichsam als zweiten Beruf priesterlich-seelsorgerliche Aufgaben in der Gemeinde zu übernehmen⁴³. Es mag zwar sein, daß im seltenen oder auch häufigeren Einzelfall ein bewährter Diakon gefragt wird, ob er bereit sei, die Priestersehung und -weihe zu empfangen. Das ändert aber nichts daran, daß der priesterliche Dienst des Leitungsamtes verschieden ist vom Dienst des Diakons. Es kann hier nicht näher auf diese Zusammenhänge eingegangen werden. Doch mag der Hinweis gestattet sein, daß vom derzeit knapp einjährigen „Diakonenpraktikum“ der künftigen Priester zum Beispiel der Trierer Diözese sich eine Reihe Querverbindungen zu den Überlegungen dieses Beitrages ergeben⁴⁴.

Was wäre das Leitbild des Diakonates? Auf einer Freiburger Diakonatsstagung äußerten die am Diakonatsamt Interessierten: „Da nach unserer Auffassung ein planloser Einsatz von Diakonen (als Priester-Ersatz, Lückenbüsser) wenig Sinn hat, stellt sich die Frage, wie die Diakone in ein pastorales Gesamtkonzept des Bistums integriert werden sollen⁴⁵.“ Das Leitbild des Diakonates muß anspruchsvoll und überzeugend sein. Manches, was in diesem Augenblick des noch tastenden Experimentierens in unseren Diözesen geschieht, erfüllt nicht diese Forderung. Man sollte aber, will man der großen Möglichkeit des Diakonates nicht schon von Beginn an schweren Schaden zufügen, erst dann das bischöfliche Placet zu den Diakonatskreisen aussprechen und vollends erst dann ordinieren, wenn man sich eine präzise Vorstellung erworben hat über den „Ort“ der Diakone im Dienst des kirchlichen Amtes in und außerhalb der Gemeinden. Nur dann ist auch die Gewähr gegeben, daß nicht die unrechten Kandidaten kommen (vgl. oben den fünften Einwand).

„Nur bei einem höchst wichtigen Aufgabenbereich, bei einer eigenen Berufung und einem überzeugenden Berufsbild ist es gerechtfertigt, daß die Kirche ein Amt sakramental überträgt. Bei uns sind diese Voraussetzungen jedoch meines Erachtens gegeben. Wenn man ernsthaft danach strebt, ein derart hohes Leitbild des Diakonates zu verwirklichen, kann man gleichsam nebenbei auch Diakone als bloße ‚Seelsorgehelfer‘ schaffen. Hier müßte man vor allem an Kandidaten aus den Reihen derer denken, die von der Gesellschaft in einen oft grausam vorzeitigen Ruhestand versetzt werden. Man könnte ferner an Halbtags- oder Wochenend-

⁴³ Th. Kopp: a. a. O. 11 f.

⁴⁴ Vgl. F. Wulf: Die heutige Zölibatskrise und ihre Bewältigung. Analysen und Vorschläge, in: Geist und Leben 42 (1969) 137–145. In Wulfs Beitrag geht es um mehr als um den — etwa isoliert betrachteten — Zölibat.

⁴⁵ Diakonatsstagung am 7. 12. 1968 in Freiburg; Manuskript beim Internationalen Diakonatszentrum in Freiburg.

diakone denken. Aber diese bescheideneren Formen des Diakonates dürften keinesfalls die einzigen sein und zu einem Leitbild erhoben werden⁴⁶.“ Wenn der erlernte Beruf bereits diakonisch ist, handelt es sich um den hauptberuflichen Diakon. Wenn der diakonische Dienst außerhalb des erlernten Berufs und neben ihm ausgeübt wird, handelt es sich um den nebenberuflichen Diakon.

Zur Ausbildung des Diakons: Für den hauptberuflichen Diakon ist sie zunächst die seines Fachbereiches: Katholische Religionslehre, Publizistik usw.; Sozialarbeiter, Jugendpfleger, Fürsorger, Arzt, Psychologe usw. Jeder Diakon bedarf einer entsprechenden theologischen Ausbildung. Auch der sozial-karitativ tätige Diakon hat ja seinen Platz in der Liturgie der Gemeinde. Dasselbe gilt vom nebenberuflichen Diakon. Der Diakon soll in der Lage sein, einem Wortgottesdienst, eventuell mit Kommunionfeier, vorzustehen; er muß imstande sein, bei der Assistenz der Eheschließung, bei der Spendung der feierlichen Taufe und bei der Leitung des kirchlichen Begräbnisses ein Wort des Glaubens zu sprechen; er wird in seinem beruflichen Einsatz fähig sein müssen, mit den verschiedensten Menschen das Glaubensgespräch zu führen. Dies Letztere gilt in besonderer Weise vom sozial-karitativ tätigen Diakon: Wenn er im Vorfeld der christlichen Gemeinde, im Bereich der Präevangelisation, inmitten religiös-sozialer Konfliktsituationen dem Menschen wirksam begegnen soll, bedarf er über alle berufstechnische Qualifikation hinaus der Sicht des engagierten Glaubens. Dann erst vermag er nämlich nicht nur einer Notlage Rat und Tat angedeihen zu lassen, er wird vielmehr den konkreten Menschen selber sehen, das Geheimnis und die Würde seiner menschlichen und christlichen Berufung, und wird ihm daher mit aller zunächst notwendigen sozial-karitativen Hilfeleistung auch den Weg zur christlichen Gemeinde hin freimachen und ermöglichen.

Die theologische Ausbildung sollte jedoch nicht den Versuch machen, das Theologiestudium unserer Priesterkandidaten sozusagen en miniature zu kopieren, obgleich sie ein gediegenes, vertieftes, dem beruflichen Bildungsstand des Kandidaten angemessenes Glaubenswissen vermitteln muß. Auf der anderen Seite sollte der katechetisch tätige Diakon, der als Fachlehrer in Volks- und Berufsschule, in Real- und Vollgymnasium, als Referent bei der Erwachsenenbildung usw. wirkt, sich eine Grundorientierung für den sozial-karitativen Bereich verschaffen.

Man wird also sagen können: Es wird ein bestimmtes Maß an theologischer und sozialwissenschaftlicher Bildung von jedem Diakon zu erwarten sein, auch von den Halbtags- und Wochenenddiakonen. Bei diesen Letztgenannten kann wohl, mindestens von Fall zu Fall, auf höhere Schul-

⁴⁶ H. Vorgrimler: a. a. O. 43.

bildung (Mittlere Reife, Abitur) verzichtet werden. Sie geben freilich (siehe oben) nicht das Leitbild des Diakonates ab.

Wem ist der Diakon unterstellt? Grundsätzlich ist zu sagen, daß die Diakone dem Bischof untergeordnet sind, den Priestern (Presbyterium) beigeordnet. Das ergibt sich aus der Wesensstruktur des kirchlichen Amtes. Konkret aber wird es am Ort und an der Weise des diakonischen Dienstes selbst liegen, wie für die Diakone Inhalt und Grenzen ihrer Kompetenzen aussehen. Der Einsatz ist auf der Ebene der traditionellen Pfarrei denkbar. Er wird aber auch in der Personalpfarrei möglich sein, zum Beispiel in der Studenten-, Soldaten-, Touristen-, Gastarbeiterseelsorge usw. Vor allem aber wird er auf der Ebene des Dekanates, der Region, des Bistums verwirklicht sein.

Wie alt soll der Diakon sein? Von Männern, „die von der Gesellschaft in einen oft grausam vorzeitigen Ruhestand versetzt werden“, war schon die Rede. Das Motuproprio Pauls VI. hat entgegen vielfachen Wünschen feste Zahlen genannt: der verheiratete Diakon soll nicht vor dem 35., der zölibatäre nicht vor dem 25. Lebensjahr geweiht werden. Zum Vergleich: Das Kirchenrecht verlangt für die Priesterweihe ein Alter von 24 Jahren⁴⁷, für die Bischofsweihe ein Alter von 30 Jahren. Aus Rückfragen an römische Stellen soll allerdings deutlich geworden sein, daß mit einer elastischen Handhabe der Bestimmungen gerechnet werden darf und daß die Zahl 35 somit eher die Erwartung ausdrücken will, ein Kandidat müsse in Beruf und Familie bewährt und erfahren sein.

Das Motuproprio greift die altkirchliche Bestimmung auf, ein Diakon könne nach seiner Weihe nicht mehr die Ehe eingehen (III, 16). Das heißt: Nach der Ordination ist dem ledigen Diakon die Verhehelichung, dem (nach seiner Weihe) verwitweten Diakon die Wiederverheiratung nicht möglich. Diese in Ost und West altüberlieferte Ordnung folgt, was den zweiten Fall betrifft, ohne Zweifel jener hohen Eheauffassung, die die Treue des Gatten dem verstorbenen Ehepartner gegenüber auch über dessen Tod hinaus als Ideal sieht. Dennoch scheint heute eine solche gesetzliche Fixierung in stärkstem Maße problematisch. Es wird nämlich das Mißverständnis provoziert, die Ehe des Diakons sei im Grunde minderen Wertes als seine Ehelosigkeit, sei nur geduldete Not- und Ersatzlösung. Auch würden viele an sich mögliche Kandidaten um dieses Gesetzes willen von vorneherein den Diakonat für ihre Person ablehnen. Rom hat in dieser Frage bereits den Dispensweg bejaht. Das aber ist unseres Erachtens unzumutbar, da ein solcher Wiederverheirateter sich als „geduldet“ ansehen müßte. Im übrigen muß die Praxis einer von Fall zu

⁴⁷ Freilich regte das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret über die Priesterausbildung an, dieses Ordinationsalter zu erhöhen (IV, 12).

Fall erwarteten und erteilten Dispens ohnehin zur Änderung des Gesetzes selbst führen. Denn eine zum allgemeinen Regelfall werdende Dispenspraxis stellt einen juristischen Widerspruch dar; ist doch die Dispens eine „*relaxatio legis in casu particulari*“. In der Tat sind bereits Bemühungen im Gang, zu einer grundsätzlichen Änderung der Bestimmung zu gelangen.

Vielleicht wird in den vorgetragenen Überlegungen ein Abschnitt vermißt, der sich eigens mit der Spiritualität des Diakons befaßt. Doch ist zu bedenken, daß einmal die behandelten Aspekte seiner Sendung, seines Amtes und seiner Weihe bereits Aspekte seiner Spiritualität sind, daß zum anderen über „das geistliche Leben des Diakons“ am besten doch wohl die Erfahrung der Diakone selbst wird sprechen können. Sicher wird diese Spiritualität charakterisiert sein durch die amtliche Mitverantwortung für die Gemeinde und das „Laufen des Wortes Gottes“ (vgl. 2 Thess 3, 1), durch die tiefe Sorge um den Menschen „draußen vor der Tür“, den leiblich und seelisch hungernden, dürstenden, heimatlosen, nackten, kranken, verhafteten „geringsten Bruder Christi“ (vgl. Mt 25, 35—40); sicher wird dieses „geistliche Leben“ charakterisiert sein durch die Tatsache, daß es nicht nur irgendwie in, sondern mit der eigenen Familie, mit der Frau und den Kindern, gelebt sein wird. Man sieht auch hier, welcher Reichtum der Kirche durch den Diakonat zukäme.

Es geht bei allen Überlegungen für den Dienst der Kirche an den Menschen von heute nicht nur darum, in einer vereinfachenden Anpassung äußere Strukturen zu ändern. Es geht in einem viel tieferen Sinn darum, daß die Kirche in ihrem Dienst an den Menschen aussagt, wie sie sich selbst versteht. Dieses Selbstverständnis ist nicht in ihr Belieben gesetzt, sondern erwächst ihr aus einer geheimnisvollen Wirklichkeit, die vom Stifter dieser Kirche selbst stammt. Unverständnis unter den Jüngern bezüglich der Absicht Jesu gibt es nicht nur heute; es gab sie in ganz ähnlichen Formen bereits damals. Der Herr antwortet im Evangelium den Zwölfen auf ihre verkehrten Vorstellungen: „Wer unter euch Erster sein will, der werde Knecht aller. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10, 44 f). Will die Kirche diesen Imperativ in ihrem Dienst an den Menschen unserer Zeit nicht übersehen und verarmlosen, so wird sie Formen suchen, in denen solcher Dienst nicht nur Idee bleibt, sondern auch greifbar und ausdrücklich wird. Eine besondere und hervorragende Möglichkeit solcher Verwirklichung ihrer Diakonie ist der Diakonat.

Gründel, Johannes: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse“. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967, 148 S., (Patmos-Paperback), Kart., 11,80 DM.

Wer über den augenblicklichen Stand der Moraltheologie beunruhigt ist und einen Ausverkauf der Moral befürchtet, wird nach der Lektüre dieses Buches manchen Grund haben, der Zukunft gelassener entgegenzusehen. Gründel spricht zwar häufig und mit Vorliebe von Wandlungen und Änderungen, aber er versteht es auch, die Notwendigkeit eines gewissen Wandels einsichtig zu machen: eine vertiefte Erkenntnis, veränderte Lebensverhältnisse und ein Wandel des Menschen selbst müssen notwendig auch zu veränderten sittlichen Verbindlichkeiten führen. Darüber hinaus betont er nachdrücklich die Existenz eines unveränderlichen Kerns von ethischen Normen.

Im einzelnen wird das Verhältnis von Unwandelbarem und Veränderlichem in drei Bereichen nachgewiesen und illustriert: im Bereich des natürlichen, des positiv-göttlichen und des kirchlichen Gesetzes. Es ist also nicht so, daß der unveränderliche Kern im natürlichen und im göttlichen Gesetz zu finden ist und das veränderliche Element in der menschlichen Gesetzgebung. Die Unterscheidung ist vielmehr in allen drei Bereichen anzutreffen. Wobei jedoch zu beachten gilt, daß Veränderlichkeit nicht mit Unverblindlichkeit gleichzusetzen ist; auch veränderliche Normen etwa des Naturgesetzes gelten, wenn sie gelten, absolut.

Die Stärke der Studie, die aus der Habilitationsvorlesung des Autors erwachsen ist, liegt in ihrer Abgewogenheit und in einer klaren und anschaulichen Darstellung.

H. Weber, Trier

Vander Marck, Wilhelm: Grundzüge einer christlichen Ethik. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967, 168 S., Paperback, 14,80 DM.

Mit dieser Besinnung auf die wesentlichen Elemente der christlichen Ethik möchte der Autor, ein holländischer Dominikaner, einen konkreten Beitrag zur moraltheologischen Reform leisten. Er verliert sich nicht in mehr oder weniger programmatische Forderungen, sondern zeigt im Detail, wie die fundamentalen Probleme gesehen und behandelt werden sollten. Der Hauptakzent liegt dabei naturgemäß auf Fragen der allgemeinen Moral (II. Teil: 37–134), die „spezielle christliche Ethik“ (III. Teil: 137–168) wird nur sehr summarisch angesprochen. In einem I. Teil werden die für den Autor wichtigsten Voraussetzungen behandelt: das christliche und das anthropologische Element der Moral.

In einer für heutige Verhältnisse erstaunlich verständnisvollen Weise hat van der Marck sich mit der Tradition auseinandergesetzt. Er sieht zwar deutlich die Grenzen und das Vorläufige der bisherigen Moraltheologie, aber er ist auch bemüht, das Positive in den Leistungen der früheren Theologen zu entdecken und darzustellen. Der Versuchung, die Originalität seiner eigenen Vorstellungen durch eine billige Kritik am Alten unter Beweis zu stellen, ist er nicht erlegen. Man kann sogar feststellen, daß er im Grunde eine traditionelle Darstellung der Moral übernommen hat, nämlich die seines Ordensbruders Thomas von Aquin. So deckt sich etwa die Anordnung des Stoffes bis in Einzelheiten hinein der pars II der Summa Theologica.

Hier meldet sich allerdings auch ein Bedenken: Ist die von Thomas im 13. Jahrhundert entworfene Konzeption nicht doch ein zu enger Rahmen für eine Reform der Moraltheologie, wie sie heute erforderlich ist? Bei van der Marck selbst führt dies meiner Meinung nach bereits zu folgenden Schwierigkeiten: zu einem Überwiegen der philosophischen Spekulation gegenüber den Aussagen der Bibel (vgl. etwa die Ausführungen zur Freiheit des Menschen und zum Phänomen der Sünde) und zu einer Behandlung des Gewissens, die den heutigen Erfordernissen wenig entspricht.

Dieser zu enge Anschluß an Thomas sowie die nicht immer leicht verständliche Gedankenführung dürften die Wirkung des im übrigen solide gearbeiteten Buches nicht unerheblich beeinträchtigen.

H. Weber, Trier

Van Melsen, Andreas G. M.: Ethik und Naturwissenschaft. — Köln: Bachem-Verlag 1967, 230 S., kart., 12,— DM.

Ein streng philosophischer Versuch von hohem Niveau, aus der Welt der modernen Naturwissenschaften Konsequenzen für die (heutige und die zukünftige) Ethik aufzuzeigen. Dabei geht es nicht in erster Linie um naturwissenschaftliche Einzelkenntnisse, die zu einer Revision dieser oder jener traditionellen ethischen Position führen. Es geht vielmehr darum, die fundamentale Änderung des Menschen, die unter dem Einfluß von Naturwissenschaft und Technik erfolgt ist, auch für die Ethik zu ratifizieren.

Aus der Fülle der Ergebnisse, die der Autor in einer sorgfältigen und eindringlichen Reflexion vorlegt, seien drei besonders wichtige hervorgehoben: 1. auch in ethischen Fragen kommt man weiter, wenn man handelt und experimentiert; 2. die Natur kann nicht die letzte Norm des sittlichen Handelns sein (nachdem die Naturwissenschaft in steigendem Maße die Freiheit des Menschen gegenüber der Natur erwiesen hat); 3. das System der Ethik muß offen bleiben; denn die Erkenntnis dessen, was gut ist (= was der Entfaltung des Menschseins dient), kann, wegen des grundsätzlich offenen Charakters der menschlichen Zukunft, innerhalb der Geschichte niemals abgeschlossen werden. Darüber hinaus bietet das Buch wertvolle Hinweise über den Begriff „Natur“, die Geschichte des Naturgesetzes, das Problem von Freiheit und Determiniertheit, den Erweis der Transzendenz aus dem Ethischen u. a. mehr.

Die Übertragung ins Deutsche ist vorzüglich; mit einiger Verwunderung registriert man nur hin und wieder den Ausdruck „Menschwissenschaften“.

H. Weber, Trier

Häring, Bernhard: Zusage an die Welt. — Bergen-Enkheim: Kaffke-Verlag 1968, 79 S., (Theol. Brennpunkte, hrsg. v. V. Schurr und B. Häring, Bd. 14), kart. 6,80 DM.

„Die Verantwortung der Christen für die konkrete Weltgestaltung“: Das ist die These, die der Verfasser — bestens vorbereitet durch seine Mitarbeit an der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ — in diesem Büchlein von verschiedenen Seiten zu beleuchten sucht. Dabei kommt es, gleichsam eine Nebenwirkung, auch zu äußerst wertvollen Reflexionen über die Möglichkeit einer moraltheologischen Weiterentwicklung, über ein besseres Verständnis der Größe „Naturrecht“ und über die Eigenart des biblischen Ethos. Das alles wird dargeboten in einer klaren und anschaulichen Sprache. Einem aufmerksamen Leser dürfte das Büchlein auch manche Anregung bieten für die Moralverkündigung in Predigt und Kirche.

Schade, daß einige drucktechnische Mängel zu registrieren sind (vgl. S. 7, 15, 57, 59).

H. Weber, Trier

Augustinus, Aurelius: Drei Bücher über den Glauben. De Fide. Übertragen von Carl Joh. Perl. Paderborn: Schöningh-Verl. 1968, 196 S. (Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, herausgegeben von C. J. Perl), Lw. 14,80 DM.

Es gibt keine eigentliche Definition des Glaubens durch Augustinus. Andererseits finden sich in seinen Werken so viele Auseinandersetzungen mit dieser Frage, daß C. J. Perl im Vorwort zu dieser Ausgabe es doch wagt, aus den augustiniischen Äußerungen so etwas wie eine Definition des Glaubens nach Augustinus herauszuschälen, in der er den Glauben kennzeichnet als „Den Akt, in dem wir die von der Autorität dargebotene Wahrheit anerkennen . . . auch wenn wir diese Wahrheit innerlich nicht zu fassen vermögen und ihrer mit intuitiver Evidenz auch nicht gewiß werden. Eine Ablehnung der Autorität — mag diese göttlich oder von Gott befugt sein — ist in den Augen Augustins ein Widerspruch gegen die klare Lehre Christi . . .“ (S. XII).

Die Schriften, in denen sich der Bischof von Hippo in besonderer Weise mit dem Glaubensproblem befaßt, sind in vorliegender Veröffentlichung enthalten und sind im Jahre 393 unter dem Titel: Glaube und Bekenntnis, 399 mit der Bezeichnung: Der Glaube an das Unsichtbare, und 413 unter dem Namen: Über den Glauben und die Werke, entstanden. Die erste Schrift stellt eine überarbeitete „Musterpredigt“ (S. XIII) dar, die Augustin in Hippo vor der Generalsynode der Gesamtprovinz Afrika hielt und in der er die drei Sätze des knappen trinitarischen Symbolums — unserem Apostolischen Glaubensbekenntnis am nächsten stehend — darlegt. Immer wieder geht es um die Widerlegung derer, die Christus die menschliche Natur absprechen oder seine Geburt aus der Jungfrau bestreiten.

Besonders erwähnenswert erscheint dabei das 6. Kapitel über unsere Teilnahme an der Himmelfahrt Christi, wozu Perl bemerkt: „Die vier Glaubensbekenntnisse sprechen indes von der Auferstehung des Fleisches (Apostolisches und Hipponensisches Credo), vom ewigen Leben (Athanasianisches Credo) und von der Auferstehung der Toten (Credo der Messe). Keines dieser Bekenntnisse spricht von einem Himmel, der uns bevorsteht. Augustinus aber nennt ihn beim Namen als Ort der Seligkeit. Daß es sich hierbei kaum um eine Metapher handelt, muß ausdrücklich vermerkt werden“ (S. XV). Im 7. Kapitel beschreibt der Kirchenvater das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters, das nicht mit der Vorstellung zu verknüpfen sei „als ob Gott Vater mit einer menschlichen Gestalt zu umschreiben sei, von der man sich eine rechte und linke Seite denken könnte, oder daß, wenn von einem Sitzen des Vaters gesprochen wird, etwa an eine Haltung mit gebogenen Knien zu denken wäre“. Richtig sieht Perl darin „einen Zug von Entmythologisierung“ (S. XV). Das 9. Kapitel stellt das „Herz-Stück“ (S. XVI) des ganzen Werkes dar, in dem über die Dreifaltigkeit gehandelt wird, während im 10. Kapitel die Kirche vor die Augen tritt und zwar als eine Größe, die vor allem den Sündern vergibt, „weil sie sich selbst Verzeihung erbittet von dem, der sich mit uns ausgesöhnt hat, indem er alles Vergangene auslöscht und uns zu einem neuen Leben aufruft“. Das Werk über den Glauben an das Unsichtbare betont das „unsichtbare“ Vertrauen im rein menschlichen Bereich, ohne das ein Zusammenleben unmöglich wäre. Dasselbe gilt nun für den Bereich der „göttlichen Dinge“. Auch hier gehört der Glaube zu den tragenden Pfeilern, wobei der sichtbaren Kirche als einem Zeichen der vielfach bereits in Erfüllung gegangenen Verheißungen eine bedeutende Rolle zukommt. Die Kirche ist in dieser Konzeption nach Perl „Zeichen der unsichtbaren, aber unaufhaltbaren Erlösung der Welt . . . Wirklichkeit . . . Garant der Vergangenheit . . . und Ankünderin der Zukunft“ (S. XIX). Die dritte Schrift, die umfangreichste und schwierigste zugleich, ist nicht nur ein Traktat der Pastoral- oder Moraltheologie. Sie „umgreift vielmehr das ganze Gebiet der Glaubenslehre“ (Perl, S. XXIII) und wird „unter den Händen des großen Lehrers zu einem Hauptdokument des Dogmas von den letzten Dingen“ (Perl, S. XXIII). Besonders scharf wendet sich der Bischof gegen jene, die behaupten, daß jeder beim Letzten Gericht gereinigt und geheilt werde. Vielsagend ist eine Feststellung: „Hüten wir uns also mit der Hilfe des Herrn, unseres Gottes, den Menschen eine falsche Sicherheit zu geben, indem wir ihnen sagen, daß sie, wenn sie nur in Christus getauft sind, wie immer sie auch in diesem Glauben leben würden, zum ewigen Heil gelangen könnten“ (Kapitel 26).

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

- Biser, Eugen: Glaubensprobleme. — Augsburg: Winfried-Verlag. 1970. 136 S. Kart. 6,50 DM.
- Bitter, Wilhelm: Evolution, Fortschrittsglaube und Heilserwartung. — Stuttgart: Ernst Klett. 1970. 281 S. Leinen. 19,80 DM.
- Docekal, Herta-Ursula: Ernst von Lasaulx. Ein Beitrag zur Kritik des organischen Geschichtsbegriffs. — Münster: Aschendorff. 1970. VIII und 141 S. Kart. 18,— DM.
- Dulles, Avery: Was ist Offenbarung? — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. 214 S. Kart. 17,80 DM.
- Fleischhack, Erich: Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen. — Tübingen: Katzmann-Verlag. 1969. 272 S. Leinen. 28,— DM.
- Gemmeke, Elisabeth: Die Methaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1965. 292 S. Kart. 29,50 DM.
- Gnägeli, Albert: Katholische Kirche und Demokratie. — Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger. 1970. 244 S. Kart. 19,80 DM.
- Hanssens, Jean Michel: La Liturgie d'Hippolyte. Documents et Etudes. — Roma: Università Gregoriana. 1970. 312 S. Brosch. 8.00 Lire. \$13,40.
- Hohoff, Curt: Gegen die Zeit. Theologie, Literatur, Politik. — Stuttgart: Ernst Klett. 1970. 169 S. Brosch. 12,50 DM.
- Kleineidam, Erich: Universitas Studii Erfordensis II. 1460—1521. — Leipzig: Benno-Verlag. 1969. 400 S. Brosch. 24,50 DM.
- Krautscheidt, Josef und Marré, Helner: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 2. Münster: Aschendorff. 1970. 103 S. Pb. 4,80 DM.
- Michels, Thomas: Geschichtlichkeit der Theologie. — Salzburg-München: Universitätsverl. 1970. 160 S. Brosch. 18,50 DM.
- Mann, Erwin: Das „Zweite Ich“ Anton Günthers: Johann Heinrich Pabst. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. 123 S. Kart. 11,— DM.
- Meyer, Hans-Bernhard, Liturgie und Gesellschaft. — Innsbruck-Wien-München: Verlagsanstalt Tyrolia. 1970. 132 S. Pb. 9,80 DM.
- Pesch, Otto Hermann: Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes. — Mainz: Grünewald. 1970. 108 S. Kart. 8,80 DM.
- Rotter, Hans: Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral. — Mainz: Grünewald. 1970. 92 S. Kart. 19,80 DM.
- Sartory, Thomas und Gertrude: Utopie Freiheit. Variationen zum Thema Gottes-herrschaft. — München: Verlag J. Pfeiffer. 1970. 296 S. Kart. 12,80 DM.
- Schoonenberg, Piet: Ein Gott der Menschen. — Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger. 1970. 204 S. Leinen. 19,80 DM.
- Schürmann, Heinz: Das Lukasevangelium. Erster Teil: Lk 1, 1 — 9, 50. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. XLVIII und 592 S. Lw. 98,— DM.
- Theissing, Hermann: Glaube und Theologie bei Robert Cowton. — Münster: Aschen-dorff. 1970. 330 S. Kart. 49,— DM.
- Thomas von Sutton: Quodlibeta. Hrsg. v. Michael Schmaus unter Mitarbeit von Maria González-Haba. — München: Verlag der Bayr. Akademie der Wissen-schaften. 1969. 681 S. Kart. 92,— DM.
- Weger, Karl-Heinz: Theologie der Erbsünde, mit einem Exkurs „Erbsünde und Mono-genismus“ von Karl Rahner. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. 230 S. Kart. Lam. 24,— DM.

Neu 1970 in der Reihe Das theologische Interview

... schon jetzt kann man sagen: Eine großartige Idee und ein großer Wurf. Es handelt sich um den Abdruck echter Interviews, die das Offene, Unabgesicherte jedes Gesprächs in jeder Zeile enthalten.

Systematisch-theologische Monologe, auch in popularisierter Form, haben wir uns bis zur gähnenden Langeweile durchgelesen. Hier wird nicht von Theologie im Aufbruch geredet, hier geschieht Theologie im Aufbruch, und es wird noch überlegt, was man wirklich ins Reisegepäck mit aufnimmt und was man zurückliegen und passé sein läßt.

Alle Interviews sind fast eher Dialoge. Und es sind beileibe keine Spiegelfechtereien. Denn was hier angesprochen wird, das sind Fragen, die den Nerv treffen, die hier von Katholiken in einer Radikalität ernst genommen werden, daß wohl auch noch den meisten Protestanten Hören und Sehen vergehen kann. Da man es aber nicht mehr verantworten kann, mit diesen Fragen hinterm Berge zu halten, darf man diesen Versuch einer 'theologia publica' füglich als ein ökumenisches Ereignis bezeichnen, von dem man nur hoffen kann, daß es sich schnell und weitreichend herumspricht."

Deutsches Pfarrernetz 1970, Heft 1

Patmos



Das theologische Interview

Patmos-Verlag, 4 Düsseldorf 1, Postfach 6213

- ti 8 Peter Lengsfeld
antwortet Ingo Hermann
Die Alternative zum Terror
Pluralismus in Theologie und Kirche
63 Seiten, kartoniert 4,80 DM
- ti 9 Rudolf Schnackenburg
antwortet Franz Joseph Schierse
Wer war Jesus von Nazareth?
Christologie in der Krise
93 Seiten, kartoniert 4,80 DM
- ti 10 Ingo Hermann
antwortet Karl-Dieter Ulke
Die unerwünschten Aufklärer
Die Intellektuellen und die Kirche
65 Seiten, kartoniert 4,80 DM

In Kürze erscheinen:

- ti 11 Heinz Robert Schlette
antwortet Eberhard Rolinck
Humanismus statt Religion?
Grundzüge einer neuen Solidarität
Ca. 80 Seiten, kartoniert 4,80 DM
- ti 12 Walter Dirks
antwortet Werner Post
Kirche und Öffentlichkeit
Möglichkeiten der Kommunikation
Ca. 80 Seiten, kartoniert 4,80 DM

Bisher sind erschienen:

- ti 1 Karl Rahner
antwortet Eberhard Simons
Zur Lage der Theologie
Probleme nach dem Konzil
61 Seiten, kartoniert 4,80 DM
- ti 2 Franz Joseph Schierse
antwortet Gerhard Dautenberg
Was hat die Kirche mit Jesus zu tun?
Zur gegenwärtigen Problemlage biblischer Exegese und kirchlicher Verkündigung
91 Seiten, kartoniert 4,80 DM
- ti 3 Osmund Schreuder
antwortet Eberhard Simons
Revolution in der Kirche?
Kritik der kirchlichen Amtsstruktur
96 Seiten, kartoniert 4,80 DM
- ti 4 Raymund Kottje
antwortet Heinz Theo Risse
Wahlrecht für das Gottesvolk?
Erwägungen zur Bischofs- und Pfarrwahl
89 Seiten, kartoniert 4,80 DM
- ti 5 Heinrich Fries
antwortet Eberhard Simons
Was heißt glauben?
Glaubensverständnis in einer säkularisierten Welt
66 Seiten, kartoniert 4,80 DM
- ti 6 Jakob David
antwortet Mechthild Häflich
Christliche Ehe ohne Zukunft?
Ihre Rolle in der neuen Gesellschaft
96 Seiten, kartoniert 4,80 DM
- ti 7 Iring Fetscher
antwortet Werner Post
Verdirbt Religion den Menschen?
Marxistischer und christlicher Humanismus
77 Seiten, kartoniert 4,80 DM

Kirchengeschichte heute?

Geschichtswissenschaft oder Theologie?

Herausgegeben von Raymund Kottje

118 Seiten, 8°, kartoniert. DM 10.80

Inhalt:

R. Kottje: Zur Einführung

E. Iserloh: Was ist Kirchengeschichte?

H. Jedin: Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte

N. Brox: Kirchengeschichte als „Historische Theologie“

H. Lutz: Profangeschichte-Kirchengeschichte-Heilsgeschichte

Peter Stockmeier: Kirchengeschichte in der Katholischen
Tübinger Schule.

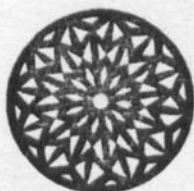
Was Kirchengeschichte ist und was sie soll, ist seit langem umstritten. Viele sprechen ihr den Rang einer Wissenschaft ab, weil sie früher zu sehr im Dienst der Apologetik stand. Auf die immer wieder gestellte Frage nach dem Selbstverständnis der Kirchengeschichte antworten vier führende Kirchenhistoriker und ein Profanhistoriker.

Durch Ihre Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHABER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Aktion

Gottesdienst

Evangelische und katholische
Gottesdienst-Modelle

Ökumenische Gottesdienste

Gebete — Meditationen
Bekenntnisse.

387 Seiten, kart. DM 16,—.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

SPEE-VERLAG TRIER

HEINRICH BECK

Philosophie der Technik

Perspektiven zu Technik — Mensch-
heit — Zukunft. 226 Seiten, Leinen
DM 19,80.

Die Einflüsse der Technik auf das
Lebens- und Weltverständnis des
Menschen der Gegenwart werden
systematisch und mit kritischer
Distanz untersucht. Negative und
positive Auswirkungen auf das
menschliche Dasein werden vom
Verfasser, der seine Materie sou-
verän beherrscht, in allen Verästel-
ungen offengelegt. Im Erkennen, Er-
greifen und Realisieren ihrer posi-
tiven Möglichkeiten sieht Beck die
einzige Chance, daß der Mensch
Herr der von ihm geschaffenen Tech-
nik und nicht ihr Sklave wird.

Durch jede Buchhandlung.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Klaus Reinhardt, Trier
Die Kindertaufe in dogmatischer Sicht

Klaus Ganzer, Trier
Bischof Matthias Eberhard von Trier
und das 1. Vatikanische Konzil

Heribert Schmitz, Trier
Plädoyer für Bischofs- und
Pfarrerwahl

Besprechungen:
Kirchengeschichte, Patrologie

Heft 4
Juli/August 1970
79. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1953 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die Kindertaufe in dogmatischer Sicht *

Von Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Trier

Darf und muß die Kirche weiterhin alle neugeborenen Kinder getaufter Eltern taufen?

An dieser Frage hat sich heute vor allem in der evangelischen, teilweise aber auch in der katholischen Christenheit eine heftige Diskussion entzündet¹. Den Anstoß dazu gab in erster Linie die gegenwärtige Taufpraxis. Die Kindertaufe ist heute weithin zu einem rein profanen, gesellschaftlichen Ereignis geworden. Sie gilt vielleicht noch als religiöse Verklärung der Geburt eines Kindes, während die Taufe nach christlichem Verständnis doch eher die Antithese, das Gegenbild zur natürlichen Geburt darstellt, nämlich die Wiedergeburt des Menschen aus dem Tod zu neuem Leben in Christus. In dieser Situation drängt sich verständlicherweise die Frage auf, ob man nicht durch eine strengere Taufzucht die Praxis der Kindertaufe erneuern könnte. Indes mehren sich heute die Stimmen, die darin nur eine halbe oder verfehlte Maßnahme sehen und die Kindertaufe schlechthin für viele Mißstände in der Kirche verantwortlich machen. Durch die allgemeine Übung der Kindertaufe erscheine die Kirche als eine Gemeinschaft, der man einfach auf Grund der Herkunft, nicht aber auf Grund eigener Entscheidung angehöre. Dieses Bewußtsein lähme die Aktivität des Glaubens und lasse in der Kirche keinen missionarischen Geist aufkommen. Vor allem verdunkle die Praxis der Kindertaufe den Zusammenhang von Verkündigung, Glaube, Umkehr und Taufe. Das grundlegende Sakrament des christlichen Lebens sei faktisch zu einer Kindersegnung geworden und verlange nach einer späteren Ergänzung.

* Öffentliche Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 19. Januar 1970.

¹ Über die neueste Diskussion orientieren aus protestantischer Sicht: Allmen, J.-J. von, *Réflexions d'un Protestant sur le pédobaptisme généralisé: La Maison-Dieu* 89 (1967) 66—86; Taufverkündigung und Taufpraxis = *Pastoraltheologie* 57 (1968) Heft 9; Daecke, S. M., Kindertaufe oder Erwachsenentaufe — eine falsche Alternative. Bericht über die Taufdiskussion in der Evangelischen Kirche in Deutschland: *Evangelische Kommentare* 2 (1969) 559—565; Falcke, H., Katechumenatstaufe. Die Säuglingstaufe als Problem evangelischer Tauflehre und Taufpraxis: *EvTh* 29 (1969) 477—500; Marxsen, W., Darf man kleine Kinder taufen? (Gütersloh 1969); Schellong, D. (Hrsg.), Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen (Frankfurt 1969) (Lit.). Aus katholischer Sicht: Rey, B., *L'Eglise et le baptême des enfants. Réflexions à propos de quelques travaux récents: RSPH Th* 52 (1968) 677—697; Dannels, G., *Le Problème du baptême des enfants: Les questions liturgiques et paroissiales* 50 (1969) 13—27; Veiga, J., *El bautismo de los niños. 'Pros' y 'Contras' y su motivación* (Diss. masch. Innsbruck 1969); Floristán, C., *Controversias sobre el bautismo de niños: Phase* 10 (1970) Nr. 55, S. 39—70.

Die Kritik an Mißbrauch und Brauch der Kindertaufe hat zu einer Reihe von Reformmaßnahmen geführt. Sie reichen von der Erneuerung der Pastoral² und Liturgie³ der Kindertaufe in der katholischen Kirche bis zu dem Beschluß der reformierten Kirche Frankreichs, auf Wunsch der Eltern an die Stelle der Kindertaufe einen liturgischen Akt der Darbringung und Segnung zu setzen, die Taufe selbst aber auf einen Zeitpunkt zu verschieben, „zu dem der künftige Täufling über ihren Sinn unterrichtet ist und sie von sich aus begehrt“⁴.

So sind im Taufstreit der letzten Jahre tiefe Gegensätze zutage getreten. Dem immer noch großen Block derer, welche die Kindertaufe grundsätzlich für notwendig halten, stehen kleine, aber engagierte Gruppen gegenüber, die eine Kindertaufe radikal ablehnen. Diese starren Fronten will eine vermittelnde Richtung dadurch auflockern, daß sie einen behutsamen Übergang zur Erwachsenentaufe anstrebt oder aber ein gleichberechtigtes Nebeneinander beider Taufformen befürwortet. Bei der zentralen Bedeutung der Taufe für den einzelnen, für die Kirchen und nicht zuletzt für das Verhältnis der Kirchen untereinander sind diese Gegensätze in der Tauffrage keineswegs zu verharmlosen. Sie weisen auf fundamentale Unterschiede im theologischen Verständnis der Taufe hin. Darum ist über alle rein pastoralen Erwägungen hinaus eine grundsätzliche dogmatische Besinnung auf die Kindertaufe angebracht.

Eine solche Besinnung kann aus einer reichen Tradition schöpfen. Obwohl sich nämlich der Brauch der Kindertaufe schon sehr früh und mit einer gewissen Selbstverständlichkeit im Leben der Kirche durchgesetzt hat, ist er für die theologische Reflexion immer ein Problem geblieben. Immer wieder wurde die Frage nach Sinn und Recht der Kindertaufe gestellt, besonders zur Zeit Augustins, dann wieder in den Auseinandersetzungen zwischen den Reformatoren, den Wiedertäufern und den katholischen Theologen jener Zeit⁵. Um dem *genius loci* die gebührende Reve-

² Vgl. das Directoire pour la pastorale des sacrements (1951) der französischen Bischöfe und die Note de l'épiscopat sur la pastorale du baptême des petits enfants (1966). Die Texte siehe bei Didier, J.-Ch., Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition (Paris 1967) 275—287.

³ Ordo baptismi parvulorum vom 15. Mai 1969; vgl. Fischer, B., Ein neuer Ritus der Kindertaufe: Gottesdienst 13—14 (1969) 97—99.

⁴ 44. Nationalsynode der Reformierten Kirche von Frankreich (1951), Beschluß XVI zur Frage der Taufe, in: Schellong, D. (Hrsg.), Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen (Frankfurt 1969) 190—192, dort S. 191.

⁵ Vgl. Didier, J.-Ch., Le baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise. Dossier rassemblé et annoté (Tournai-Paris 1959); ders., Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition (Paris 1967); Kraft, H., Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der alten Kirche (Berlin 1969).

renz zu erweisen, sei hier erinnert an den Dominikaner Ambrosius Pelargus (Storch), der von 1533 bis 1561 als Professor der Theologie an der Universität Trier lehrte und unter den Theologen des Trienter Konzils eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Pelargus griff mit mehreren Schriften in den Taufstreit ein⁶. Die Alternativvorschläge zur Kindertaufe waren damals fast dieselben wie heute: exklusive Übung der Erwachsenentaufe bei den Anabaptisten, Freigabe des Taufalters und der Taufe überhaupt durch die Eleutherobaptisten, Taufaufschub bis ins dritte oder vierte Lebensjahr, ein Vorschlag des Basler Reformators Johann Ökolompad.

In diesen Auseinandersetzungen haben katholische wie evangelische Theologen viele Argumente zugunsten der Kindertaufe zusammengetragen. Die katholische Kirche hat zudem mehrmals, insbesondere auf dem Konzil von Trient, die Gültigkeit und auch die Notwendigkeit der Kindertaufe bejaht. Dennoch ist in dieser Frage noch vieles offen und ungeklärt. Eine umfassende theologische Begründung war in früherer Zeit auch nicht besonders vordringlich; denn die ganze Tradition, Augustinus und Thomas von Aquin, Luther und die Väter des Tridentinums waren einhellig der Meinung, daß die Praxis der Kindertaufe auf apostolische Anordnung oder gar auf einen Befehl Christi zurückgehe⁷. Eine über diese positive Feststellung hinausgehende theologische Begründung konnten sie daher mehr oder weniger als eine Zugabe empfinden. Heute aber hat die Kindertaufe nicht nur weithin den Charakter eines selbstverständlich geübten Brauches verloren, sondern es ist auch durch historisch-exegetische Untersuchungen zumindest sehr fraglich geworden, ob die Kirche des ersten und wohl auch die des zweiten Jahrhunderts die Säuglingstaufe gekannt hat⁸. Darum hängt heute alles daran, die Kindertaufe aus dem Gesamtverständnis des Evangeliums, insbesondere aus einem Gesamtverständnis der christlichen Taufe, zu begründen.

Wo also liegt in der Tauflehre jener Punkt, an dem sich Möglichkeit, Sinn und Notwendigkeit der Kindertaufe entscheiden? Ambrosius Pelargus, um noch einmal bei ihm anzuknüpfen, hat wie viele katholische Kontro-

⁶ Pelargus, Ambrosius, *Opuscula nunc primum excusa* (Coloniae 1534).

⁷ Vgl. die Wendung *ex traditione apostolorum* im *Decretum de peccato originali* can. 4 des Tridentinums: DS 1514; vgl. ferner Hermann, R., Sinn und Recht der Kindertaufe im Anschluß an Luther, in: Perels, O. (Hrsg.), *Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe* (Berlin 1963) 110–122, besonders S. 117–121: Die Kindertaufe als Sitte.

⁸ Zur Kontroverse zwischen Joachim Jeremias, Kurt Aland u. a. über die Anfänge der Kindertaufe siehe die Bibliographie in Jeremias, J., *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (Göttingen 1958) 117–120 und in Kraft, H., *Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der alten Kirche* (Berlin 1969) 86–89.

vertheologen jener Zeit den letzten Grund für die Haltung der Wiedertäufer nicht in deren Sonderlehren, sondern vielmehr im Sakramentsverständnis der Reformatoren, vor allem in dem Martin Luthers, zu finden geglaubt. Entscheidend sei, ob man die Taufe mit der katholischen Tradition als eine *ex opere operato* wirkende Instrumentalursache des Heiles verstehe oder aber mit den Reformatoren als ein Zeichen, das nur in der Relation von Wort und Glaube bedeutsam sei. Daß Luther dennoch gegen die Wiedertäufer die Praxis der Kindertaufe verteidigt hat, kann Pelargus nur als Inkonsequenz beurteilen⁹. Ob dieser Vorwurf des Pelargus gegen Luther zutrifft, ist fraglich; die historische Frage kann hier offen bleiben¹⁰.

Bemerkenswert aber ist, daß etwa 400 Jahre später Karl Barth in einem 1943 gehaltenen Vortrag über die kirchliche Lehre von der Taufe ebenfalls gegen die Reformatoren, insbesondere gegen Calvin, den Vorwurf mangelnder Konsequenz erhob. Wenn man die Taufe als Zeichen und Abbild des göttlichen Heilshandelns versteht, dann muß man nach Barth konsequenterweise die Kindertaufe ablehnen. Sie ist für ihn eine zutiefst unordentliche, eine „halbe“ Taufe¹¹, „eine Wunde am Leib der Kirche“¹². Ist die Kindertaufe dann etwa aus dem entgegengesetzten, also dem kausativen Verständnis der Taufhandlung zu begründen? Die durch Barths Vortrag von 1943 neu belebte Diskussion um die Taufe hat von verschiedenen Seiten her mehr und mehr zu der Einsicht geführt, daß symbolische und kausative Wirksamkeit im sakramentalen Bereich keine sich ausschließenden Gegensätze sind¹³. Das bedeutet nicht, daß damit alle diesbezüglichen

⁹ Vgl. Pelargus, A., *Adversus anabaptistarum errores aliquot*, in: *Opuscula* (Coloniae 1534) 1–102, dort S. 51–65. Siehe auch Eisenblätter, W., *Die katholische Auseinandersetzung mit dem Täuferturn: Mennonitische Geschichtsblätter* 22 (1965) 47–52.

¹⁰ Luthers Lehre von der Taufe und von der Kindertaufe wurde in jüngster Zeit mehrfach untersucht. Vgl. Grönvik, L., *Die Taufe in der Theologie Martin Luthers* (Abo 1968); Schellong, D., *Kritik an der Kindertaufe*, in: Schellong, D. (Hrsg.), *Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen* (Frankfurt 1969) 9–36, dort besonders S. 18–31.

¹¹ Barth, K., *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (München 1947) 35. — Zum Verhältnis Barth-Calvin siehe Alting von Geusau, L. G. M., *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin, gesehen im Rahmen seiner Sakraments- und Tauftheologie. Synthese oder Ordnungsfehler?* (Bilthoven-Mainz 1963).

¹² Barth, K., *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (München 1947) 28–29.

¹³ Vgl. die Hinweise auf die exegetischen Untersuchungen von G. Bornkamm, E. Käsemann und E. Schweizer bei Falcke, H., *Katechumenatstaufe: EvTh* 29 (1969) 477–500, besonders S. 492–496. Daß O. Cullmann in seinem Werk *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe* (Zürich 1948) in Reaktion auf Barths Tauflehre den Glauben weitgehend aus dem Taufakt eliminiert, hat schon P. Benoit mit Recht kritisiert; vgl. Benoit, P., *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême selon O. Cull-*

Differenzen aus der Welt geschafft wären, oder daß sich nun aus dem Verständnis der Taufe als *sacramentum fidei* hinsichtlich der Begründung der Kindertaufe keine Schwierigkeiten mehr ergäben. Wohl aber ist klar geworden, daß die dogmatische Entscheidung für oder gegen die Kindertaufe nicht an der unterschiedlichen Beurteilung der sakramentalen Wirksamkeit der Taufe hängt. Die Scheidelinie verläuft anders; sie verläuft zwischen einem sakramentalen Verständnis der Taufe überhaupt, sei dies nun thomistisch oder lutherisch, calvinisch oder tridentinisch gedacht, und einem gänzlich unsakramentalen, rein ethischen Taufverständnis.

Zur Einsicht in diese entscheidende Kluft innerhalb der Tauflehre hat wiederum Karl Barth verholfen. In seinem letzten Werk, dem vor drei Jahren erschienenen Fragment über die Taufe¹⁴, distanzierte er sich nicht nur von seiner eigenen früheren Tauflehre, sondern zugleich von jeglichem sakramentalem Verständnis der Taufe, wie es fast von der gesamten Tradition auch der reformatorischen Kirchen vertreten wird. Nur bei Tertullian und bei Zwingli fand er einen historischen Anknüpfungspunkt für seine eigene Auffassung, daß nämlich die Taufe mit Wasser ein rein menschliches Werk sei, die freie Antwort des Menschen auf die Geisttaufe, d. h. auf die Zueignung der Gnade Christi im Heiligen Geiste. Allein Jesus Christus ist für Barth Sakrament des göttlichen Handelns. Die Taufe aber stellt den ersten, exemplarischen Schritt des gerechtfertigten Menschen zu einem christlichen Leben dar. Weil Jesus sein Wirken mit der Taufe am Jordan begonnen hat, empfängt auch der Christ am Beginn seines neuen Lebens die Taufe als Zeichen der Verpflichtung vor sich und vor der Gemeinschaft der Gläubigen. Daß die Taufe durch einen Vertreter der Kirche gespendet wird, weist nach Barth keineswegs auf das Heilshandeln Christi hin; durch das Spenden der Taufe erkennt vielmehr die Gemeinde den Täufling als einen von Gott Gerechtfertigten an; Spen-

mann: RB 56 (1949) 312—320; wieder abgedruckt in: P. Benoit, *Exégèse et Théologie II* (Paris 1961) 212—223. — Das Tridentinum dagegen hat die Rolle des Glaubens bei der Taufe auch in der Auseinandersetzung mit Luther nicht herabgemindert; vgl. Villette, L., *Foi et sacrement II* (Paris 1964) 206—249; Degraeve, J., *Het kinderdoopsel op de 7^e sessie van Trente: Bijdragen 25* (1964) 1—28.

¹⁴ Barth, K., *Das christliche Leben* (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens = *Kirchliche Dogmatik IV/4* (Zürich 1967). — Aus der immer mehr anschwellenden Literatur über Barths Tauflehre ist hervorzuheben: Jüngel, E., *Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme* (Zürich 1968); Schellong, D., *Der Ort der Tauflehre in der Theologie Karl Barths*, in: Schellong, D. (Hrsg.), *Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen* (Frankfurt 1969) 108—142; Fangmeier, J., *Die Praxis der Taufe nach Karl Barth*: ebda 143—171; Quadt, A., *Die Taufe als Antwort des Glaubens. Zur neuen Tauflehre Karl Barths*: *ThRv* 64 (1968) 467—476; Stirnimann, H., *Barths Tauf-Fragment KD IV/4: FZThPh* 15 (1968) 3—28.

der und Empfänger der Taufe bezeugen durch die Taufhandlung gemeinsam ihre Dankbarkeit gegen die Gnade Christi und verpflichten sich gegenseitig auf das neue Leben im Geiste.

Dieses Taufverständnis schließt natürlich eine Taufe von Säuglingen aus. Damit ist nicht geleugnet, daß die Verheißung Christi auch den Kindern und Säuglingen gilt. Doch in der Taufe geht es ja nach Barth überhaupt nicht um den Empfang der Gnade, sondern in der Taufe entschließt sich der Mensch, von der ihm geschenkten Gnade in der Gemeinde der Gläubigen tätigen Gebrauch zu machen¹⁵.

In der Tauflehre Karl Barths treten Motive zutage, die auch sonst heute die Diskussion um die Kindertaufe bestimmen: das Bewußtsein der Verantwortung für die eigenen Entscheidungen, die Wertschätzung der menschlichen Freiheit, das Verständnis der Kirche als einer Gemeinde der Freiwilligen und Entschiedenem. Es spricht jedoch für die Größe Karl Barths, daß er aus den oft sehr schwachen Einwänden gegen die Kindertaufe den theologisch bedeutsamen Kern herausgeschält hat: Die Taufe ist zwar freie Antwort des Menschen auf Gottes Handeln; doch hat sie bei Barth nichts an sich von ungesunder Aussonderung einer Elite der Reinen und Vollkommenen, sondern ist eine schlichte Tat des Gehorsams gegen Christus und der Solidarität mit den Sündern. Sie hat auch nichts an sich von der gewichtigen Wahl eines sogenannten mündigen Christen, sondern ist eine ganz selbstverständliche Reaktion auf Gottes Tun, so selbstverständlich wie „das Lachen eines Kindes, dem nun einmal etwas ihm Lustiges widerfahren ist“¹⁶. Die Taufe ist nach Barth auch nicht der krönende Abschluß, sondern vielmehr der kleine Anfang des christlichen Lebens, ein Gebet der Hoffnung, eine Bitte um ein gutes Gewissen, wie er die Taufe mit Berufung auf I Petr 3, 21 bestimmt¹⁷.

So sympathisch das Lob der von Gott ermöglichten menschlichen Freiheit im Munde des reformierten Theologen auch klingt, als Lob der Taufe fordert es doch zur Kritik heraus: Weist die Taufe nach biblischem Verständnis nicht primär auf das Heilshandeln Christi hin und erst sekundär auf die menschliche Antwort? Hat der erhöhte Herr seinen Geist in der konkreten Heilsordnung nicht mit seinem Leib, der Kirche, verbunden? Kann und muß man, um die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen zu wahren, so scharf zwischen göttlichem Wort und menschlicher Antwort trennen?

¹⁵ Siehe Barth KD IV/4, S. 180—224.

¹⁶ Barth, K., Einführung in die evangelische Theologie (München, Siebenstern-Taschenbuch 110, 1968) 82; vgl. auch KD IV/4, S. 178.

¹⁷ Barth KD IV/4, S. 227—234.

So kommt wohl der dem ethischen Taufverständnis Barths entgegengesetzte primär theologische Typus der Tauflehre der Wahrheit näher, ein Typus, dessen Ansatz in jüngster Zeit Edmund Schlink im Anschluß an die Tradition neu herausgearbeitet hat¹⁸: Die Taufe ist primär eine Tat des erhöhten Herrn, eine Tat Gottes selbst; sie ist das zeichenhafte, geschichtlich-konkrete Medium, durch das der erhöhte Herr in den einzelnen Menschen Gottes Herrschaft aufrichtet.

In diesem Typus der Tauflehre muß die Entscheidung für die Kindertaufe fallen; ja diese erscheint geradezu als der Idealfall der christlichen Taufe. Denn in der Taufe des Säuglings zeigt sich in besonders eindrucksvoller Weise die Universalität der Heilstat Christi. Wenn tatsächlich „den Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben ist, durch den sie das Heil erlangen können“ als der Name Jesu (Apg 4, 12), dann gilt das auch für die sogenannten unschuldigen Kinder¹⁹; auch sie sind ohne die Berührung mit Jesus Christus verloren. Diese Wahrheit hat die Theologie seit Augustinus in der Lehre von der Erbschuld ausgesprochen. Wenn auch der historische Zusammenhang zwischen der Praxis der Kindertaufe und der Lehre von der Erbsünde bis heute nicht ganz geklärt ist, so spricht doch vieles dafür, daß man weder die Lehre von der Erbsünde aus der faktischen Übung der Kindertaufe ableiten noch umgekehrt die Notwendigkeit der Kindertaufe mit der Lehre von der Erbsünde begründen kann, sondern daß beide, Kindertaufe und Erbsündenlehre, in einer dritten Vorstellung wurzeln, nämlich in der Vorstellung von der universalen Geltung der Gnade Christi²⁰. Verbindet sich damit die Überzeugung,

¹⁸ Schlink, E., Die Lehre von der Taufe (Kassel 1969; Sonderausgabe des gleichnamigen Beitrages aus *Leiturgia*, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Hrsg. von K. F. Müller und W. Blankenburg. Bd. V: Der Taufgottesdienst), besonders S. 36–38 und 138–141.

¹⁹ Zur Vorstellung der kindlichen Unschuld in der alten Kirche vgl. Aland, K., Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche (München 1961), besonders S. 75–82; ders., Die Stellung der Kinder in den früheren christlichen Gemeinden und ihre Taufe (München 1967); Herter, H., Das unschuldige Kind: Jahrbuch für Antike und Christentum 4 (1961) 146–162; Stobel, A., Säuglingstaufe und Kindertaufe in der ältesten Kirche, in: Perels, O. (Hrsg.), Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe (Berlin 1963) 7–69.

²⁰ So interpretieren den Sachverhalt Simonis, W., Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus: *Theologie und Philosophie* 31 (1968) 481–501; Vanneste, A., Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Le quatrième canon: *NRTh* 88 (1966) 581–602; vgl. auch Didier, J.-Ch., Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition (Paris 1967) 84–86, 119–139; Grossi, V., Battesimo dei bambini e teologia: *Augustinianum* 7 (1967) 323–337; anders und wohl nicht zutreffend dagegen Klaus, B., Die Erbsündenlehre als Motiv des kirchlichen Handelns in der Taufe: *KuD* 15 (1969) 50–70.

daß in der konkreten Heilsordnung die Gnade Christi grundlegend durch die Taufe vermittelt wird, so ergibt sich notwendig sowohl die Lehre von der Erbsünde wie die Praxis der Kindertaufe. Diese Folgerung ist nicht mit einem ganz bestimmten Verständnis der Erbsünde verbunden; als Minimum genügt durchaus die Auffassung, daß alle Menschen auf die Heilstat Christi angewiesen, daß sie also ohne Kontakt mit Christus verloren sind²¹.

Neben der Universalität ist es besonders die Prävenienz der Gnade Christi, die in der Kindertaufe auf drastische Weise veranschaulicht wird. Daß Gott dem Menschen immer zuvorkommt, daß Gottes Wirken nicht an menschliche Voraussetzungen gebunden ist und nicht durch die Möglichkeiten des Menschen begrenzt wird, wo könnte das deutlicher zum Ausdruck kommen als in der Taufe von Säuglingen? Daß die Taufe Sakrament des Glaubens ist, bereitet bei diesem Taufverständnis keine großen Schwierigkeiten. Der Glaube ist ja keine Leistung des Menschen, sondern eine Voraussetzung, die sich Gott selbst im Menschen setzt. Wie man die theologische Wirklichkeit des Glaubens im Säugling verifiziert, ob man einen aktuellen oder einen habituellen Kinderglauben postuliert, oder ob man auf all das verzichtet und auf den Glauben der Kirche verweist, das sind in diesem Typus der Tauflehre zweitrangige Fragen²².

Daß Gott selbst durch die Taufe am Menschen handelt, ist sicher ein Gedanke, mit dem die sakramentale Deutung der Taufe steht und fällt. Doch wenn man die Universalität und Prävenienz des göttlichen Handelns gerade am Modell der Kindertaufe veranschaulicht, führt das leicht zu einer recht einseitigen Auffassung der Gnade. Zeigt sich denn die Gnade Christi dann am mächtigsten, wenn sie die Aktivität des Menschen möglichst ausschaltet, oder nicht vielmehr dann, wenn sie den Menschen zu eigener partnerschaftlicher Stellungnahme befreit²³? Zudem weist die Taufe als Symbolhandlung nicht allein auf das Wirken Christi hin, sondern sie bezeichnet auch die Annahme der Heilsbotschaft Christi durch

²¹ Vgl. Schlink, E., Die Lehre von der Taufe (Kassel 1969) 119—120.

²² Vgl. Schlink a.a.O. 120—122; Didier, J.-Ch., Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition (Paris 1967) 126, 211—215; Alting von Geusau, L. G. M., Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin (Bilthoven-Mainz 1963) 285—292.

²³ Die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Taufe *ex opere operato* schließt nicht jede Mitwirkung von seiten des Menschen aus. Gerade deshalb wurde sie von Luther abgelehnt, der in einer übersteigerten Weise die Taufe als exklusives Werk Gottes verstand. Vgl. dazu Grönvik, L., Die Taufe in der Theologie Martin Luthers (Abo 1968) 130—154; Villette, L., Foi et sacrement II (Paris 1964) 83—152.

den Menschen; dadurch unterscheidet sich die Taufe von der bloßen Verkündigung.

Beide der bisher besprochenen Typen der Tauflehre haben sich als einseitig erwiesen. Damit kommt eine dritte Konzeption in den Blick, welche die beiden vorangehenden in einem umfassenden Taufverständnis aufhebt: Die Taufe ist sowohl Zeichen göttlicher Verheißung wie auch Zeichen menschlicher Antwort; sie ist das Zeichen des Bundes, den Gott mit dem sündigen Menschen schließt. Dies aber ereignet sich nicht isoliert an dem einzelnen Menschen, sondern so, daß der einzelne in das Bundesvolk Gottes, die Kirche, aufgenommen wird²⁴. Die Kirche zum Ansatzpunkt für ein umfassendes Verständnis der Taufe zu nehmen, liegt schon deshalb nahe, weil alle anderen Sinngehalte der Taufe in gewisser Weise auch vor oder außerhalb der Taufe Wirklichkeit werden können; die Eingliederung in die Kirche dagegen ist die spezifische, allein der Taufe vorbehaltene Wirkung²⁵. Freilich beziehen auch die beiden vorher genannten Theorien der Taufe die Kirche in ihre Konzeption mit ein und lassen sich bei der Stellungnahme zur Kindertaufe nicht zuletzt von ihrem Verständnis der Kirche leiten²⁶; aber dieses ihr Kirchenverständnis ist ebenso einseitig wie ihr Taufverständnis. Demgegenüber setze ich hier einen Begriff der Kirche voraus, der beide Komponenten in sich vereinigt: die amtliche Repräsentation des Heilswirkens Christi und das lebendige Zeugnis davon in der von Glaube, Hoffnung und Liebe beseelten Gemeinde²⁷. Weil die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe auf das Heilswirken Christi hinweist, darum bedeutet sie mehr als eine Aufnahme in irgendeinen Verein; sie bedeutet Eingliederung in den Leib Christi, „Hinzugehörtwerden“ (Apg 2, 41) zum Volk Gottes und begründet eine bleibende Zugehörigkeit zu diesem Volk und eine unwiderrufliche Ansprechbarkeit

²⁴ Ob schon Paulus die Taufe in Beziehung zur Beschneidung gesetzt und als Aufnahme in das neue Bundesvolk Gottes verstanden hat, ist fraglich. Zu Kol 2, 11 und anderen Stellen des Neuen Testaments vgl. Beasley-Murray, G., Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart (Kassel 1968) 439–451; Cullmann, O., Die Tauflehre des Neuen Testaments (Zürich 1948) 50–63. Die Tradition hat diesen Gedanken mit Recht entfaltet; vgl. z. B. Thomas de Aquino, III S. Th. q. 70; Alting von Geusau, L. G. M., Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin (Bilthoven-Mainz 1963) 16 ff., 247 ff.; Schlink, E., Die Lehre von der Taufe (Kassel 1969) 63–70.

²⁵ Vgl. Scipioni, L., Il battesimo: incorporazione al Christo e alla Chiesa: Sacra doctrina 12 (1967) 457–474.

²⁶ Vgl. Schlink, E., Die Lehre von der Taufe (Kassel 1969) 125–131; Hubert, H., Kirchenbild, Sakramentsverständnis und Kindertaufe: MThZ 20 (1969) 315–329.

²⁷ Vgl. dazu die *Constitutio dogmatica de Ecclesia* des Vaticanum II.

für das Wort Gottes²⁸. Weil die Taufe aber auch Tat des Menschen ist, darum kann die personale Gemeinschaft mit Gott und Christus in der Kirche von seiten des Menschen an Intensität zu- oder abnehmen; sie kann auch völlig aufhören.

Was folgt nun daraus für die Frage der Kindertaufe? Sind in diesem dritten, umfassenden Taufverständnis etwa die Möglichkeiten und auch die Schwierigkeiten der beiden anderen vereinigt?

In gewisser Weise ist die Begründung der Säuglingstaufe in diesem Taufverständnis tatsächlich schwieriger als in dem vorangehenden primär theologischen Typus. Denn hier wird vom Säugling wenigstens eine minimale Reaktion auf das Taufgeschehen verlangt. Diese ist aber durchaus anzunehmen. Ich meine damit nicht das Weinen und Schreien der Säuglinge während der Taufe, sondern vielmehr die Tatsache, daß auch der Säugling schon menschliche Person ist, und dies nicht nur im metaphysischen, sondern im konkret-anthropologischen Sinn²⁹. Er ist empfänglich für personale Wärme und Liebe. Freilich existieren die personalen Vollzüge des Kindes nur in der Form der Reaktion auf den Zuspruch der Mutter und anderer Kontaktpersonen. Darum ist die Gegenwart der Eltern und Paten bei der Taufe der Kinder von ganz entscheidender Bedeutung. Eltern und Paten machen durch ihr Dabeisein die Taufhandlung von seiten des Kindes allererst zu einem menschlichen, personalen Akt. Darüber hinaus geben sie durch ihr Glaubensbekenntnis und durch ihre Fürbitte dem kindlichen Offensein für personale Wärme und Liebe eine objektive Ausrichtung auf Christus und auf Gott³⁰. So ist die Kirche gerade bei der Kindertaufe nicht nur in der amtlichen Rolle des Taufspenders präsent, sondern in der Gestalt der Eltern, der Paten und der Gemeinde tritt die Kirche

²⁸ Der christologische und ekklesiologische Bezug des *character sacramentalis* wird in der neuen katholischen Sakramentenlehre mit Recht stark hervorgehoben; vgl. Ruffini, E., Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche: Concilium 4 (1968) 47—53. — Auch neuere evangelische Theologen zeigen Verständnis für die Bedeutung eines von der Gnade selbst unterschiedenen *character sacramentalis*; vgl. Jüngel, E., Karl Barths Lehre von der Taufe (Zürich 1968) 50; Marxsen, W., Erwägungen zur neutestamentlichen Begründung der Taufe, in: Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen (Berlin 1964) 169—177; Fast, H., Das Taufverständnis der stillen Täufer, in: Schellong, D. (Hrsg.), Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen (Frankfurt 1969) 37—51, besonders S. 46; Schlink, E., Die Lehre von der Taufe (Kassel 1969) 93—97.

²⁹ Damit soll die Kindertaufe nicht psychologisch begründet werden, sondern es wird nur die psychologisch-anthropologische Situation des Kindes in die Überlegungen miteinbezogen. Für die Vertreter der Erwachsenentaufe ist die psychologische Frage noch viel drängender; denn sie müssen ja angeben, in welchem Alter der Mensch fähig wird, die Taufe zu empfangen.

³⁰ Vgl. Danneels, G., Le Problème du baptême des enfants: Les questions liturgiques et paroissiales 50 (1969) 13—27, dort S. 22—23.

auch als die *mater ecclesiae* in Erscheinung³¹. Wenn Eltern, Paten und Gemeinde zu dieser mütterlichen Funktion im geistlichen Sinne nicht fähig sind, dann wird die Taufe von Säuglingen zwar nicht ungültig, aber doch sinnlos. Sie wäre weder im Hinblick auf die gegenwärtige Situation des Kindes noch im Hinblick auf dessen zukünftige Entwicklung zu verantworten. Die Taufe soll ja in der Regel das Kind nicht direkt für das ewige Leben nach einem bald zu erwartenden Tod bereitmachen, sondern zielt zunächst auf die Entfaltung der Gnade Christi in einem aktiven Leben des Glaubens innerhalb der Kirche ab³². Der Sinn der Säuglingstaufe liegt also nach diesem ekklesiologisch bestimmten Taufverständnis darin, daß das Kind schon von Anfang an in das Leben des Glaubens hineinwächst und so für den späteren Dienst vor Gott und den Menschen besser gerüstet ist³³.

³¹ Im neuen Kindertaufritus kommt gerade dieser Gedanke gut zum Ausdruck. Zur Bedeutung der Begriffe *mater ecclesiae* und *fides ecclesiae* für die Theologie und Praxis der Taufe vgl. Delahaye, K., *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui* (Paris 1964); Lécuyer, J., *L'enfant est baptisé dans la foi de l'Eglise: La Maison-Dieu* 89 (1967) 21—37; Savoia, L., *Battesimo e fede: Sacra doctrina* 12 (1967) 475—489; Camelot, Th., *Bisogna battezzare i bambini?: Sacra doctrina* 12 (1967) 491—516.

³² Die Taufe vermittelt also dem Kind mehr als nur ein Situiertsein, wie P. Schoonenberg meint: Gedanken über die Kindertaufe: ThPQ 114 (1966) 230—239, dort S. 234; sie nimmt das Kind in den Bund mit Gott auf, wenigstens in einer anfänglichen Weise. Daß die Säuglingstaufe auf die spätere Entfaltung des Glaubens in der Kirche hingeordnet ist, betonen besonders neuere französische Theologen; vgl. Rey, B., *L'Eglise et le Baptême des enfants: RSPTh* 52 (1968) 677—697. Dieser Gedanke würde allerdings überspannt, wenn man die Taufe eines sterbenden Kindes für sinnlos hielte; vgl. zu dieser einseitigen, überspannten ekklesiologischen Auffassung der Taufe Benoit, P., *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême selon O. Cullmann: Exégèse et Théologie* II (Paris 1961) 212—223, besonders S. 221—223; Strobél, A., *Baptisma und Basileia*, in: Perels, O. (Hrsg.), *Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe* (Berlin 1963) 94—109. — Ob der Pfarrer das Recht und die Pflicht hat, nicht-praktizierenden katholischen Eltern die Taufe ihrer Kinder zu verweigern, um dieses Problem wurde besonders in der französischen Theologie gerungen. Die neue Ordnung der Kindertaufe vom 15. 5. 1969 sieht für diesen Fall in Nr. 25 ihrer Praenotanda einen von den Bischofskonferenzen zu regelnden Taufaufschub vor; vgl. die deutsche Studienausgabe: *Ordnung der Kindertaufe* (Einsiedeln-Freiburg i. Br. 1970) 30.

³³ Mit diesen pädagogischen Argumenten haben vor allem die Kirchenväter des Ostens die Kindertaufe begründet. Vgl. Didier, J.-Ch., *Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition* (Paris 1967) 82—86. Demgegenüber läßt sich aber auch die Erwachsenentaufe als sinnvoll und nützlich begründen; vgl. etwa den Taufaufschub in der alten Kirche bei Didier a.a.O. 75—78 und die Argumente bei Rey, B., *L'Eglise et le baptême des enfants: RSPTh* 52 (1968) 677—697, besonders S. 688—697.

Nun reicht diese pädagogische Begründung zwar hin, um die Nützlichkeit der Säuglingstaufe darzutun, nicht aber deren Notwendigkeit. Wenn die Kirche aber immer wieder darauf gedrängt hat, daß die Kinder möglichst früh, „*quam primum*“, getauft werden³⁴, dann deshalb, weil sie die Taufe nicht nur als zum Heile dienlich, sondern schlechthin als heilsnotwendig betrachtet. „Wenn jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen“ (Jo 3, 5)³⁵. So hängt also die dogmatische Entscheidung für oder gegen die Kindertaufe letztlich am Verständnis der Heilsnotwendigkeit der Taufe.

Den drei eben vorgestellten Typen des Taufverständnisses entsprechen drei verschiedene Interpretationen der Heilsnotwendigkeit der Taufe.

Sieht man in der Taufe die freie Antwort des Menschen auf die Rechtfertigung durch Gott, dann wird man der Taufe die Notwendigkeit des Gebotes zuerkennen. Es ist das Gebot, durch den exemplarischen Schritt der Taufe ein Leben zu beginnen, in dem man die von Gott empfangene Gnade bezeugt und entfaltet. Ein Gebot verpflichtet den Menschen naturgemäß erst dann, wenn er fähig ist, das Gebot zu hören, und die innere Freiheit besitzt, es zu erfüllen; dann aber verpflichtet das Gebot ohne Ausnahme. Die Taufe ist also danach nicht notwendig, um das Heil zu empfangen; wohl aber würde ein Mensch, der den Ruf Christi hört und sich weigert, durch die Taufe Glied der Kirche zu werden und sein Heil in der Kirche zu wirken, eben dieses Heil aufs Spiel setzen³⁶.

Ganz anders erscheint die Heilsnotwendigkeit der Taufe, wenn man in der Taufe primär das Medium des göttlichen Heilshandelns sieht. Dann eignet ihr die Notwendigkeit des Mittels zum Ziele, also eine Notwendigkeit, die unabhängig vom Wissen und Können des einzelnen gilt. Daraus ergeben sich allerdings im Bezug auf das Heil der Ungetauften beträchtliche Schwierigkeiten. Hinsichtlich der Erwachsenen haben die Theologen diese Schwierigkeiten durch die Lehre von der Begierdetaufe zu lösen versucht. Da aber die Säuglinge zu solcher „Begierde“ noch nicht

³⁴ Vgl. CIC can. 770; Monitum Sancti Officii 18. 2. 1958: AAS 50 (1958), 114; siehe dazu auch Didier a.a.O. 19 und Guy, P.-M., *Quamprimum*. Note sur le baptême des enfants: La Maison-Dieu 32 (1952) 124—128.

³⁵ Zur Exegese dieses Verses siehe: Potterie, I. de la, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit: Sciences ecclésiastiques* 14 (1962) 417—443; Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium I* (Freiburg i. Br., Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/1, 1965) 382—385.

³⁶ Vgl. Barth KD IV/4, S. 171—173. — Zum Begriffspaar *necessitas praecepti* — *necessitas medii* vgl. Mau, R., *Der Begriff der Heilsnotwendigkeit („necessarium ad salutem“)* und seine Begründung in der Scholastik im Vorblick auf Luther (Diss. masch. Berlin 1959).

fähig sind, so wird es nach dieser Auffassung zunächst doppelt notwendig, den Kleinkindern das einzige Mittel des Heiles zu geben, das sie empfangen können, nämlich die Taufe³⁷. Für die ungetauft verstorbenen Kinder aber kann die Kirche nur die Verdammnis in der Hölle oder in dem etwas freundlicheren *limbus puerorum* verkünden³⁸. Nun hat es den Theologen nicht an der nötigen Phantasie gefehlt, um analog zur Begierdetaufe der Erwachsenen auch für die Säuglingstaufe Ersatzmittel zu ersinnen³⁹. Wenn aber diese liberalen Theorien über das Los der ungetauft verstorbenen Kinder zutreffen, dann erhebt sich die Frage, warum man denn die Kinder überhaupt noch tauft, wo sie doch auch ohne Taufe gerettet werden können. Lehnt man jedoch diese Theorien ab und hält daran fest, daß für die Säuglinge die Taufe das einzige Mittel des Heiles ist, dann folgt daraus noch keineswegs die Notwendigkeit der Kindertaufe. Dann wird nämlich die Kindertaufe nur im Falle der Todesgefahr zwingend notwendig. Wenn also die Synode von Karthago (418) und später fast mit den selben Worten das Konzil von Trient im Dekret über die Erbsünde (1546) die Kindertaufe verlangen⁴⁰, weil allein die Taufe die Erbsünde der Kinder tilge, dann begründen sie die Kindertaufe eigentlich als eine der Sicherheit halber allgemein geübte Nottaufe. So hat schon Suárez die Bestimmungen der Kirche über die Kindertaufe interpretiert⁴¹. In der Tat steht ja hinter den Mahnungen der Kirche, die Kinder möglichst früh zu taufen, die Sorge, sie könnten unversehens sterben und damit ewig verloren gehen⁴². Daß diese negative Begründung der Kindertaufe allein nicht genügt, zumal heute die Kindersterblichkeit nicht mehr so groß ist, liegt auf der Hand.

Darum drängt auch in der Frage der Heilsnotwendigkeit der Taufe alles zu einem dritten, umfassenden Verständnis. Schon Francisco Suá-

³⁷ Vgl. dazu Ratzinger, J., Kein Heil außerhalb der Kirche? in: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969) 353 Anm. 31.

³⁸ Vgl. Weberberger, R., *Limbus puerorum*. Zur Entstehung eines theologischen Begriffs: RThAM 35 (1968) 83—133, 241—259.

³⁹ Vgl. Gumpel, P., *Limbus*: LThK VI², 1057—1059.

⁴⁰ DS 223, 1514. — Zur Interpretation vgl. Vanneste, A., Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Le quatrième canon: NRTh 88 (1966) 561—602; Alting von Geusau, L. G. M., Das tridentinische Konzil und die Kindertaufe, in: Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin (Bilthoven-Mainz 1963) 266—306. Vgl. auch Hörger, P., Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione: Antonianum 17 (1942) 193—222, 269—302; Wagner, A., Reformatorum saeculi XVI de necessitate baptismi doctrina: DTh (P) 45 (1942) 5—34, 157—185.

⁴¹ Nach Suárez ist die Kirche nur dann iure divino zur Taufe der Säuglinge verpflichtet, wenn diese in Lebensgefahr schweben: *Commentaria et disputationes in III^{am} partem D. Thomae: Opera omnia t. XX* (Paris 1866) 591.

⁴² Vgl. z. B. den Brief des Papstes Siricius an Himerius (385): DS 184.

rez, der als einer der ersten die Unterscheidung von *necessitas medii* und *necessitas praecepti* gebrauchte, warnte davor, im Falle der Taufe diese beiden Weisen der Notwendigkeit auseinanderzureißen. Daß sich Gott in der konkreten Heilsordnung an das Mittel der Taufe gebunden hat, ist nicht im Sinne einer Naturnotwendigkeit zu verstehen, sondern entspringt dem freien Willen Gottes und hat daher für den Menschen immer den Charakter des Gebotes⁴³. Darum ist der Satz von der Heilsnotwendigkeit der Taufe keine negative Aussage über das Los derer, die ungetauft sterben, sondern vielmehr eine positive Aufforderung an die Kirche, sich ihrer universalen Sendung zum Heile der Welt bewußt zu werden, und zugleich eine Aufforderung an jeden einzelnen, der das Wort hört, sich durch die Taufe eingliedern zu lassen in die Kirche, das universale Sakrament des Heiles, wie das zweite Vatikanische Konzil sagt⁴⁴.

So erscheint die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kindertaufe in einem neuen Licht. Die Kindertaufe ist in der Tat nicht nur möglich und zum Heile dienlich, sondern auch notwendig. Das „*quam primum*“ der Kindertaufe ist aber nicht zu interpretieren als Ausdruck ängstlicher Sorge, die Kinder könnten plötzlich sterben und dann ohne den Empfang der Taufe verdammt werden, sondern vielmehr als Ausdruck einer die Kirche, das aber heißt, nicht nur ihre Amtsträger, sondern auch die Gemeinde und vor allem die Eltern, treibenden universalen Dynamik der Sendung Christi. Die Kirche hat von Christus die Sendung erhalten, die Zeichen der Verheißung und des Heiles überall da aufzurichten, wo es möglich ist.

Der oft in diesem Zusammenhang vorgebrachte Einwand, die Kinder würden durch die Taufe ohne ihre Zustimmung von den Eltern zu einem späteren Dienst in der Kirche verpflichtet, hätte nur dann Gewicht, wenn das Kind sonst später beliebig wählen könnte, ob es sein Heil innerhalb

⁴³ Suárez, 487. Suárez bezieht sich dabei auf die Lehrmeinung des Hugo von St. Victor und des Bernhard von Clairvaux, daß das Gebot der Taufe erst nach der Promulgation, nicht aber schon seit der Auferstehung Jesu verpflichtend sei. Vgl. dazu auch Mau, R., Der Begriff der Heilsnotwendigkeit („*Necessarium ad salutem*“) und seine Begründung in der Scholastik im Vorblick auf Luther (Diss. masch. Berlin 1959) 55–58. — Daß die Heilsnotwendigkeit der Taufe keine theoretische Behauptung ist, sondern im Kontext der Paraklese zu verstehen ist, hat die neuere Theologie von der Exegese her wieder entdeckt; vgl. Schlink, E., Die Lehre von der Taufe (Kassel 1969) 89–92.

⁴⁴ Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia* nr. 48. Vgl. dazu Ricken, F., „*Ecclesia... universale salutis sacramentum*“. Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution „*De Ecclesia*“ über die Kirchenzugehörigkeit: *Scholastik* 40 (1965) 352–388; dort auch weitere Literatur über die neue Interpretation der Heilsnotwendigkeit der Kirche.

oder außerhalb der Kirche verwirklichen will. Doch gerade diese Neutralität gegenüber Taufe und Kirche gibt es nicht. Wenn ein Kind in einer christlichen Familie und in einer christlichen Umgebung geboren ist, dann ist es eben normalerweise früher oder später dazu bestimmt, den Dienst Gottes in der Kirche zu bejahen oder abzulehnen; das aber sind keine gleichberechtigten und gleichwertigen Wahlmöglichkeiten, sondern das bedeutet Wahl zwischen Heil und Unheil.

Die Kindertaufe prinzipiell aufzugeben oder freizustellen, wäre also nicht ein erster Schritt zur Erneuerung der Kirche, sondern vielmehr das Eingeständnis, daß die Kirche, konkret gesprochen: die Gemeinden, die Seelsorger, die Eltern, sich nicht mehr ihrer universalen Sendung im Auftrag Christi bewußt sind und auch nicht mehr die Fähigkeit besitzen, die Kinder in das Leben des Glaubens einzuführen. Daß diese Notsituation heute tatsächlich in vielen Familien und in ganzen Gemeinden gegeben ist, bildet das eigentliche, das praktische Problem der Kindertaufe in unserer Zeit.

Bischof Matthias Eberhard von Trier und das 1. Vatikanische Konzil

Von Prof. Dr. Klaus G a n z e r, Trier

Im Trierer Bistumsarchiv befindet sich aus dem Nachlaß des Bischofs Matthias Eberhard ein kleines, unscheinbares Büchlein, das die Tagebuch-Aufzeichnungen des Bischofs vom 1. Vatikanischen Konzil enthält. Nicht daß das Tagebuch sensationelle Enthüllungen über das Konzil in sich bergen würde. Aber die zuweilen ungelenken Eintragungen des Büchleins geben uns manchen Aufschluß über die Stellung, die Eberhard auf dem Konzil eingenommen hat. An Hand dieser Aufzeichnungen sowie anderer Materialien aus dem Bistumsarchiv und bereits publizierter Quellen soll im folgenden ein kurzer Überblick über die Stellung Eberhards im Rahmen der Konzilsarbeit versucht werden. Die Auswirkungen des Konzils auf das Trierer Bistum werden in einem späteren Beitrag skizziert.

1. Am Vorabend des Konzils

Am 26. Juni 1867 hatte Pius IX. in einem öffentlichen Konsistorium das beabsichtigte Konzil offiziell angekündigt¹. Die bis dahin geheimgehaltenen Vorbereitungen wurden nun öffentlich weitergeführt². Die Bulle „*Aeterni Patris*“ vom 29. Juni 1868 bestimmte als Tag der Eröffnung den 8. Dezember 1869³. Bereits zu Beginn des Jahres 1869 (17. Januar) bereitete Bischof Eberhard die Angehörigen seines Bistums durch einen Hirtenbrief auf das Ereignis vor⁴. Die großen Umwälzungen und Veränderungen des Jahrhunderts und die zahlreichen Irrtümer, die der Kirche schaden und die Christen verwirren, verlangen es, so meint der Trierer Bischof, daß die Kirche all ihre Kräfte zusammenrafft und auf Abhilfe sinnt.

Im geistigen Leben der katholischen Kirche am Vorabend des Konzils standen sich, um es einmal etwas vergrößernd und

¹ *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum Collectio* Lacensis 7, Freiburg 1890, 1029—1032. Vgl. zum Konzil allgemein: Theodor Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, 3 Bde., Freiburg 1903—1906; Cuthbert Butler—Hugo Lang, *Das Vatikanische Konzil*, München 1933; Roger Aubert, *Vaticanum I*, Mainz 1965.

² Vgl. Granderath 1, 62 ff.; Butler—Lang 70 ff.; Aubert, *Vaticanum I*, 53 ff.

³ *Coll. Lac.* 7, 1—7.

⁴ *Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier* 17 (1869) 9—21.

verallgemeinernd zu charakterisieren, besonders zwei Strömungen gegenüber⁵: die einen huldigten mehr restaurativen Ideen, was die Struktur der Kirche und das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft; die andere Richtung zeigte sich aufgeschlossen für die echten Werte des Liberalismus. Sie suchte eine gewisse Versöhnung zwischen dem Katholizismus und der modernen Kultur und Wissenschaft herbeizuführen. Ihre Vertreter fühlten sich besonders durch den Syllabus von 1864⁶ beunruhigt. Dazu kam, daß der Ultramontanismus unter den Pontifikaten Gregors XVI. und Pius' IX. in ständigem Fortschritt begriffen war und z. T. vor einseitigen Übertreibungen nicht zurückschreckte⁷.

Die öffentliche Meinung, namentlich in Deutschland und Frankreich, war in den Monaten der Vorbereitung des Konzils in starkem Maße erregt. Schuld daran war vor allem ein Artikel der *Civiltà Cattolica*, einer Zeitschrift der römischen Jesuiten⁸. Am 6. Februar 1869 brachte die Zeitschrift einen Beitrag unter der Bezeichnung „Französische Korrespondenz“. In dem Artikel, der auf zwei französischen Denkschriften fußte, wird unterschieden zwischen „liberalen Katholiken“ und den Katholiken „im eigentlichen Sinn“. Die „eigentlichen Katholiken“, so heißt es, hätten sich schon im voraus mit Herz und Sinn den Beschlüssen des Konzils unterworfen. Sie würden sich vom Konzil die Verkündigung der Lehren des Syllabus und der päpstlichen Unfehlbarkeit, und zwar das letztere als Definition durch Akklamation, und schließlich die dogmatische Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel erhoffen. Der Artikel löste in Teilen der katholischen Öffentlichkeit einen wahren Sturm aus. In der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienen im März 1869 unter dem Pseudonym Janus fünf heftige Artikel aus der Feder Döllingers⁹.

Auch im Bistum Trier meldete sich eine Opposition gegen den *Civiltà*-Artikel. Am 13. Mai 1869 wandte sich eine Reihe Koblenzer Katholiken mit einer Adresse an Bischof Eberhard¹⁰. Der Verfasser war der Gymnasial-Oberlehrer Theodor Stumpf¹¹. Die Unterzeichner, meist

⁵ Vgl. allgemein: Roger Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, 1952, 224–261; ders., *Vaticanum I* 25–30.

⁶ Vgl. Heinrich Denzinger — Adolf Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1965, 576–584.

⁷ Vgl. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX* 262–310; ders., *Vaticanum I* 34–45; Butler-Lang 39–69.

⁸ Text: Coll. Lac. 7, 1157–1162; deutsch: Aubert, *Vaticanum I* 299–309; vgl. Granderath 1, 171–186 (einseitig); Aubert, *Vaticanum I* 88–92.

⁹ Vgl. Granderath 1, 175 ff.; Aubert, *Vaticanum I* 92 f. Die Artikel wurden als Buch zusammengefaßt unter dem Titel: „Der Papst und das Konzil“, Leipzig 1869.

¹⁰ Bistumsarchiv Trier (künftig abgekürzt: B.A.) Abt. 58,4 Nr. 1,1. Abgedruckt: Coll. Lac. 7, 1175–1180. Vgl. auch Granderath 1, 212–222.

¹¹ Vgl. seinen Brief an Bischof Krementz v. Ermland: Coll. Lac. 7, 1182–1185.

Akademiker, zeigen sich besorgt, die extremen Kreise, die hinter dem Artikel stehen, könnten mit ihren Forderungen auf dem Konzil die Oberhand gewinnen. Die Urheber der Adresse erhoffen dagegen vom Konzil eine Wiederbelebung der lokalen (National-Provinzial-Diözesan-)Synoden sowie ein Abstreifen der mittelalterlichen theokratischen Staatsauffassung durch die Kirche und das Bemühen, ein richtiges Verhältnis zum Staat zu gewinnen. Außerdem wünschen sie, daß die theologische Ausbildung an den Universitäten in Deutschland gewährleistet bleibe, daß die Gemeinden in stärkerem Maße an den Aufgaben der Kirche beteiligt werden, daß sich die Kirche für die getrennten Christen öffnen und schließlich, daß der Index der verbotenen Bücher abgeschafft werde. Eine Gruppe Andernacher Katholiken schloß sich in einem Schreiben vom 10. Juli 1869 der Koblenzer Adresse an¹². Durch Indiskretion war die Adresse vor der Überreichung an den Trierer Bischof in der Augsburger Allgemeinen Zeitung veröffentlicht worden¹³. Bischof Eberhard reagierte darauf auf das Koblenzer Memorandum nicht. In einem Brief an den Kölner Erzbischof vom 2. August 1869 erwähnt er, er habe die Koblenzer Adresse unbeantwortet gelassen¹⁴. Das Bistumsblatt „Eucharius“ veröffentlichte in seiner Nummer vom 13. Juni 1869 einen kurzen, aber wohlwollenden Bericht über das Koblenzer Schreiben. Den Unterzeichnern wird ein aufrichtiges Interesse am Wohl der Kirche bescheinigt. Auch wird festgestellt, sie hätten sich in den Grenzen gehalten, die für die Laien und einfachen Gläubigen gegenüber der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche gezogen seien¹⁵. Allerdings scheint man nicht allerorten dieses Wohlwollen geteilt zu haben. In der Ausgabe des Eucharius vom 20. Juni 1869 erschien eine Zuschrift aus Trier, in der es heißt, man könne wohl gespannt sein, wie der Bischof auf die Adresse reagieren werde. Die Unterzeichner könnten wohl keine Antwort erwarten, nachdem man die Adresse veröffentlicht hätte, ehe sie dem Bischof ausgehändigt worden sei. Die Bemerkungen, die der Eucharius in der vorhergehenden Nummer über die Adresse veröffentlicht hätte, seien jedoch auf keinen Fall, wie aus zuverlässigster Quelle versichert werden könne, in diesem Sinne auszudeuten, denn der Bischof habe gar keine Kenntnis von dem Artikel gehabt. Die Verantwortung für den Bericht des Eucharius liege vielmehr ganz bei dem betreffenden Korrespondenten¹⁶.

Das Bistumsblatt glaubte auf die Erregung unter vielen Katholiken beruhigend und aufklärend einwirken zu müssen und veröffentlichte daher

¹² B.A. Abt. 58,4 Nr. 1,8.

¹³ Vgl. den Brief Stumpfs an Krementz: Coll. Lac. 7, 1185.

¹⁴ Konzept: B.A. Abt. 58,4 Nr. 1,7.

¹⁵ Vgl. Eucharius, Sonntagsblatt für die Diözese Trier 9 (1869) 227.

¹⁶ Vgl. Eucharius 9 (1869) 237.

im Juli 1869 vier Artikel über die päpstliche Unfehlbarkeit¹⁷. Dabei wird bemerkt, daß die Frage noch durchaus offen sei¹⁸.

Anfang September 1869 versammelten sich die deutschen Bischöfe zu einer Konferenz in Fulda, um vor allem die Fragen des bevorstehenden Konzils miteinander zu besprechen¹⁹. Sie verfaßten dabei einen gemeinsamen Hirtenbrief an alle Katholiken Deutschlands²⁰. Darin suchten sie die Gläubigen zu beruhigen: Ein kommendes Konzil werde in keiner Weise gegen die überlieferte Wahrheit fehlen oder die Verfassung der Kirche in ihrem Wesen verändern. Die Unfehlbarkeitsfrage wird nicht ausdrücklich erwähnt. Am 4. September 1869 unterzeichneten außerdem 14 der versammelten (19) Bischöfe, darunter auch der Trierer Bischof, ein Schreiben an den Papst, in dem sie ihn auf die z. T. große Beunruhigung der katholischen Öffentlichkeit in Deutschland anlässlich des Konzils aufmerksam machten. Dabei betonten sie, es seien durchaus fromme und kirchlich gesinnte Katholiken, die sich besorgt zeigten. Die Bischöfe erklären dem Papst, nach ihrer Überzeugung sei es nicht opportun, in der gegenwärtigen Zeit die päpstliche Unfehlbarkeit zu definieren²¹. Auch die Regierungen in Europa konnten, schon auf Grund der engen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in diesen Ländern, dem Konzil gegenüber nicht gleichgültig bleiben²². Der bayerische Ministerpräsident Fürst Hohenlohe drückte in einem Zirkular an alle Regierungen des Kontinents seine Befürchtungen über die kirchenpolitischen Folgen einer Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit aus und suchte die Regierungen zu einem gemeinsamen Vorgehen zu bestimmen, fand aber kaum ein Echo²³. Preußen vertrat eine Politik der Nichteinmischung, falls die Grenzen im Verhältnis zwischen Staat und Kirche nicht überschritten würden²⁴. Diese Haltung kommt auch in einem Schreiben des preußischen Kultusministers von Mühler vom 8. Oktober 1869 an den Erzbischof von Köln zum Ausdruck, das den anderen preußischen Bischöfen ebenfalls zugesandt

¹⁷ Eucharis 9 (1869) 251 f. (4. Juli), 259 f. (11. Juli), 269—271 (18. Juli), 279 f. (25. Juli).

¹⁸ Vgl. Eucharis 9 (1869) 259.

¹⁹ Vgl. Rudolf Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen, Freiburg 1964, 80—95.

²⁰ Text: Coll. Lac. 7, 1191—1196.

²¹ Text: Coll. Lac. 7, 1196 f.

²² Vgl. Granderath 1, 355—385; Butler-Lang 82—88; Aubert, Vaticanum I 101—108.

²³ Text: Coll. Lac. 7, 1199 f.; vgl. Granderath 1, 356 ff.; Aubert, Vaticanum I 103 ff.

²⁴ Vgl. den Briefwechsel zwischen dem Gesandten Graf Arnim und Bismarck: Coll. Lac. 7, 1203—1208; dazu: Granderath 1, 368 ff.; Aubert, Vaticanum I 105.

wurde²⁵. Die verfassungsmäßigen Prinzipien der religiösen Freiheit, so heißt es, würden auch auf den Fall des Konzils Anwendung finden. Allerdings seien die Grenzen zu wahren, innerhalb deren sich die Freiheit der Kirche bewege. Am 23. Oktober 1869 beantwortete Bischof Eberhard das ministerielle Schreiben. Er drückt seine Überzeugung aus, die Lehren und Grundsätze des katholischen Bekenntnisses würden die Gewähr dafür bieten, daß die Freiheit nicht zu einem Übergriff auf das Gebiet der bestehenden weltlichen Ordnung mißbraucht werde. Diese Gesinnung hätten die deutschen Bischöfe bereits in ihrem Fuldaer Hirtenbrief an den Tag gelegt²⁶.

In einem Hirtenbrief vom 11. November 1869 sagte Bischof Eberhard seinen Diözesanen schließlich Lebewohl und versicherte ihnen nochmals, alle Befürchtungen seien unbegründet²⁷.

2. Mitarbeit auf dem Konzil im Kreis der Minorität

Am 15. November 1869 brach Eberhard in Trier auf und traf am 22. November in Rom ein¹. Er nahm Wohnung im Palazzo Amici, Via del Banco di Santo Spirito Nr. 42². Am 3. Dezember wurde er von Pius IX. in Privataudienz empfangen³. Das Fest der *Immaculata Conceptio* (8. Dezember) brachte die feierliche Eröffnung des Konzils⁴. Schon bald nach dem Eintreffen der Bischöfe in Rom kristallisierten sich verschiedene Gruppierungen heraus, die quer durch die nationalen Episkopate hindurchgingen. Der Hauptunterscheidungspunkt war die Frage der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Die einen, eine Mehrheit der Väter, wünschten eine solche Definition, während eine ansehnliche Minderheit von anfangs etwa 140 Bischöfen die Definition teils aus sachlichen Gründen ablehnte, teils zum damaligen Zeitpunkt nicht für opportun hielt. Eine dritte Gruppe glaubte zwar, eine Stellungnahme des Konzils zu der Frage sei unumgänglich, suchte aber doch die extremen Bestrebungen mancher Vertreter der Majorität zu mildern⁵. Die meisten

²⁵ Text: Kopie im B.A. Abt. 58,4 Nr. 1,11. Abgedruckt: Coll. Lac. 7, 1208 f. Der Brief ist die Antwort auf die Anzeige des bevorstehenden Konzils durch den Erzbischof von Köln. Begleitschreiben an Bischof Eberhard zu dem Brief von Minister v. Mühler: B.A. Abt. 58,4 Nr. 1,12 vom 8. Oktober 1869.

²⁶ Abschrift: B.A. Abt. 58,4 Nr. 1,13.

²⁷ Text: Kirchlicher Amtsanzeiger 17 (1869) 139—141.

¹ Vgl. Tagebuch (künftig abgekürzt Tb.) 1—8. Für Zitate aus dem Tb. wird die heutige Orthographie verwendet.

² Ebd. 8.

³ Ebd. 8.

⁴ Vgl. Aubert, Vaticanum I 112 ff.

⁵ Vgl. allgemein: Aubert, Vaticanum I 130—145.

deutsch-österreichischen Bischöfe gehörten der Gruppe der Minorität an. Auch Bischof Eberhard stand von Anfang an auf ihrer Seite.

In den ersten Tagen der Konzilsarbeit galt es zunächst die notwendigen Kommissionen zu wählen. Da sich die einzelnen Bischöfe noch zu wenig kannten, hatten sich verschiedene nationale Gruppen miteinander abgesprochen und für die „Deputation für Glaubensfragen“ jeweils einige Kandidaten vorgeschlagen. Die deutschsprachige Gruppe nannte die Erzbischöfe Tarnoczy von Salzburg und Haynald von Kalocsa sowie die Bischöfe Eberhard von Trier und Hefele von Rottenburg⁶. Daraus ist zu ersehen, welcher Wertschätzung sich der Trierer Bischof im Kreise seiner Kollegen erfreute. Einige Vertreter der Majorität wollten jedoch unter allen Umständen verhindern, daß Anhänger der Minorität in die Glaubenskommission kämen und setzten daher mit Hilfe ergebener Bischöfe, unter denen auch der Apostolische Vikar von Luxemburg, Adames, war, eine Liste in Umlauf, die nur Namen von Anhängern der Unfehlbarkeitsdefinition enthielt. Lediglich der ungarische Erzbischof Simor, der nicht zu diesem Lager gehörte, war durch ein Versehen auf die Liste geraten. Viele Konzilsväter, denen der Überblick noch fehlte, vertrauten dieser Liste. So kam es, daß am 14. Dezember sämtliche von dieser Liste vorgeschlagenen Konzilsväter in die Glaubensdeputation gewählt wurden. Von den genannten deutschen und österreichisch-ungarischen Bischöfen aber kam keiner in die Kommission⁷. Der englische Benediktinerbischof Ullathorne bezeichnete die Manipulation dieser Wahl durch gewisse Kreise der Majorität schlicht und einfach als Intrige⁸. Einige Punkte der Geschäftsordnung erregten gleich zu Beginn der Konzilsarbeit Anstoß bei einem nicht unbedeutenden Teil der Väter. Es war vor allem § 2 der Konzilsordnung „*Multiplices inter*“⁹. Dort wurde bestimmt, es sei grundsätzlich die Aufgabe des Papstes, dem Konzil die zu behandelnden Gegenstände vorzulegen. Darüber hinaus könnten jedoch auch die Bischöfe ihnen wichtig erscheinende Gegenstände vorschlagen, die bei einer vom Papst zu ernennenden Kongregation von Kardinälen und anderen Konzilsvätern einzureichen seien. Manche Konzilsmitglieder sahen darin ihr Propositionsrecht nicht in angemessener Weise gewahrt. Die deutschsprachigen Bischöfe arbeiteten daher in der zweiten Dezember-

⁶ Vgl. das Tb. des Apostolischen Vikars von Luxemburg, N. Adames, hg. v. Emile Donckel: Reise nach Rom zum 1. Vatikanischen Konzil, Luxemburg 1963, 23; außerdem: Aubert, Vaticanum I 146.

⁷ Vgl. zu den Manipulationen: Tb. von Adames, hg. v. Donckel 22–25; Paul Mai, Bischof Ignatius' von Senestréys Aufzeichnungen vom 1. Vatikanischen Konzil: *Annuaire Historiae Conciliorum* 1 (1969) 407 f.; außerdem: Aubert, Vaticanum I 145–149.

⁸ Vgl. Butler-Lang 134.

⁹ Text: Coll. Lac. 7, 17–24; vgl. auch Grandérath 2, 38–43.

hälfte 1869 eine Vorlage an den Papst aus. Bei den Redaktoren der Eingabe war auch Bischof Eberhard¹⁰. Am 2. Januar 1870 wurden dem Papst zwei Petitionen vorgelegt¹¹. In der ersten bitten die Väter (unabhängig von „*Multiplices inter*“) u. a., daß die Reden der Generalkongregationen den Konzilsmitgliedern gedruckt ausgehändigt werden sollen und daß man die Konzilsväter in etwa 6 Abteilungen nach Sprache oder Ländern einteilen möge, um eine zügigere Arbeit zu ermöglichen¹². In der zweiten Petition stellen die Unterzeichner fest, die in § 2 der Geschäftsordnung zugestandene Propositionsmöglichkeit der Bischöfe werde von vielen nicht als ein Recht, sondern nur als eine Gnade interpretiert. Die Bischöfe bitten daher den Papst, als Zeichen, daß ihre Rechte nicht eingeschränkt seien, möge er vom Konzil einige Vertreter für die Kongregation der Propositionen frei wählen lassen¹³. Beide Petitionen tragen auch die Unterschrift Bischof Eberhards. Allerdings schreibt er am 2. Januar 1870 in sein Konzilstagebuch: „Nicht ohne unruhige Gedanken, ob die Unterzeichnung sub 2. (= die 2. der genannten Petitionen) unter den bestehenden Umständen ratsam gewesen¹⁴.“

Die einzelnen Sprachgruppen hatten sich gleich zu Beginn des Konzils zu gemeinsamen Beratungen zusammengetan. Die deutschsprachigen Väter (bei denen auch die Ungarn und Dalmatiner waren) trafen sich anfangs bei Msgr. Nardi, dem aus Venedig stammenden Rota-Auditor für Österreich¹⁵. Bischof Eberhard scheint von den Versammlungen zunächst nicht besonders begeistert gewesen zu sein, denn er bemerkt am 23. De-

¹⁰ Tb. 8: „Am Freitag, dem 17. Dezember treffen v. Ketteler, Dinkel, v. Haynald und ich bei Stroßmayer (Via di Ripetta) zusammen und stellen die Vorlage der Vorstellung an den hl. Vater, welche uns aufgetragen war und welche Stroßmayer (etwas zu weitläufig) entworfen hatte, fest.“

Ebd. 11 (22. Dezember): „Früher war schon abgesprochen worden, daß Foerster, Stroßmayer und ich bei Haynald (Albergo di Roma) zusammenkommen sollten in der Sache der Vorstellung an den hl. Vater.“

¹¹ Am 2. Januar vermerkt Eberhard in seinem Tb. (26), in der Versammlung bei Kardinal Rauscher habe der Rauschersche Petit-Entwurf an den hl. Vater 39 Unterschriften erhalten. Die andere, das *Jus proponendi* der Bischöfe betr. Petition, hätten 22 Väter unterschrieben, nicht jedoch der Erzbischof von Köln.

¹² Text: Coll. Lac. 7, 918–921; vgl. Grandérath 2, 52–54.

¹³ Text: Coll. Lac. 7, 917 f.; vgl. Grandérath 2, 46 ff.

¹⁴ Tb. 26. — Am 7. Februar eröffnete Kardinal Schwarzenberg den deutschsprachigen Konzilsvätern, wie Eberhard in seinem Tagebuch vermerkt, er sei beauftragt, ihnen mitzuteilen, ihre Besorgnis wegen des Propositionsrechts sei unbegründet. Dies bedeute im Grunde einen Gewinn der Eingabe, meint Eberhard dazu. Zur Frage des Druckes der Reden in den Generalkongregationen hatte Schwarzenberg die Antwort erhalten, die Kosten hierfür könnten nicht getragen werden. Die Bischöfe hatten indes, wie Eberhard beifügt, nur um die Erlaubnis gebeten, die Reden auf eigene Kosten drucken lassen zu dürfen (Tb. 147–148).

¹⁵ Vgl. dazu: Aubert, Vaticanum I 125 f.

zember in seinem Tagebuch: „Ich bin entschlossen, die für morgen angesagte Versammlung bei Msgr. Nardi nicht zu besuchen und zu erwägen, ob ich meine Zeit nicht nützlicher als mit diesen Versammlungen hinbringen könne, welche immer zu spät eröffnet und deren gefaßte Beschlüsse durch späte private Einwendungen von ‚Skrupulanten‘, wie Schwarzenberg sagte, umgestoßen werden¹⁶.“ Die Zusammenkünfte bei Nardi fanden auch rasch ein Ende, denn als dieser erkannte, daß die meisten seiner Gäste der Kurie gegenüber ziemlich unabhängig waren, „begann der kluge Monsignore für seine Karriere zu fürchten und distanzierte sich¹⁷.“ Bischof Eberhard gegenüber äußerte Nardi am 26. Dezember, „daß er am Vormittage von einer sehr hochstehenden Person die Mitteilung empfangen habe, der Heilige Vater wünsche, daß solche Versammlungen nach Nationen, wie eine bei ihm zusammenkomme, nicht stattfinden; wohl wenn etwa Deutsche, Spanier, Franzosen und Belgier vereint zusammenkämen¹⁸.“ Die deutschsprachigen Bischöfe versammelten sich daher von Weihnachten an bei Kardinal Rauscher, wobei allerdings die Anhänger der Unfehlbarkeitsdefinition bald fernblieben¹⁹. Eberhard besuchte die ersten Versammlungen bei Rauscher nicht²⁰. Sie kämen ganz unter die Österreicher, meint er am 29. Dezember, und die Dalmatiner würden wohl doch nicht zu ihnen halten. Es wäre seiner Ansicht nach das beste gewesen, die Beschlüsse von Fulda zum Programm zu machen und die Leitung der sich anschließenden Gruppe einem aus mehreren zusammengesetzten Vorstand zu übertragen²¹. Vom 31. Dezember an nahm der Trierer Bischof jedoch regelmäßig die ganze Konzilszeit hindurch an den Versammlungen bei Rauscher teil²².

Die Auseinandersetzungen um die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit überschatteten schon früh den Ablauf des Konzils. Ende Dezember setzte eine Gruppe von Konzilsvätern eine Petition in Umlauf, die eine Definition der Infallibilität verlangte und eine große Zahl von Unterschriften erhielt²³. Das forderte die Opposition heraus²⁴. Neben anderen nationalen Gruppen reichten auch die deutschen und österrei-

¹⁶ Tb. 13.

¹⁷ Aubert, *Vaticanum I* 126.

¹⁸ Tb. 20.

¹⁹ Vgl. Aubert, *Vaticanum I* 126.

²⁰ Tb. 20: „Die nächsten Versammlungen fanden daher bei Kardinal Rauscher (Via Condotti) statt, jedoch abends 6 Uhr, mir sehr ungelegen; den ersten Versammlungen wohne ich nicht an.“

²¹ Vgl. Tb. 22 f.

²² Vgl. Tb. 25 ff.

²³ Text mit Unterschriften: Coll. Lac. 7, 924–932; vgl. Granderath 2, 135 ff.; Aubert, *Vaticanum I* 172 ff.

²⁴ Vgl. Granderath 2, 145 ff.; Aubert, *Vaticanum I* 175–177.

chisch-ungarischen Definitionsgegner eine Adresse mit Datum vom 12. Januar 1870 an den Papst ein, in der sie ihre Bedenken gegen eine Definition darlegten²⁵. Die Bischöfe weisen auf die Mitwirkung der Gesamtkirche bei der Entscheidung von Glaubensfragen hin und verhehlen nicht, daß sie gewisse Schwierigkeiten in Worten und Taten der Kirchenväter, in geschichtlichen Dokumenten und in der Kirchenlehre selbst erblickten, die einer raschen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit im Wege stünden. Das Dokument trägt die Unterschriften von über 40 Konzilsvätern, darunter auch die des Trierer Bischofs. Noch einige weitere Eingaben, die in der Folgezeit von Vertretern der Minorität an die Konzilsleitung gerichtet wurden, tragen die Unterschrift Eberhards: Am 9. Februar 1870 richtete eine Gruppe, vor allem deutscher und österreichisch-ungarischer Bischöfe eine Petition an das Präsidium und verlangte eine zweckmäßige Aufteilung des Schemas über die Kirche für die Diskussion²⁶. Gegen eine Änderung der Geschäftsordnung, die am 20. Februar erlassen worden war, legten mehrere Gruppen von Konzilsvätern Anfang März beim Präsidium Protest ein. Den Unwillen der Minorität erregten vor allem die Bestimmungen, daß die einfache Stimmenmehrheit genüge, und daß den Präsidenten das Recht zustünde, die Diskussion vorzeitig abubrechen. Mehrere Schreiben wurden verfaßt²⁷. Die deutschsprachige Opposition konnte sich nicht auf eine Eingabe einigen. Ein längeres Protestschreiben trug die Unterschrift von 23 Vätern²⁸, während 14 Bischöfe ein kürzeres Schreiben unterzeichneten, das jedoch in der Forderung nach moralischer Einstimmigkeit der Konzilsväter bei dogmatischen Entscheidungen etwas schärfer formuliert war. Unter den letzteren war auch der Trierer Bischof²⁹. Doch schrieb er am 4. März in sein Tagebuch: „Ich unterschreibe die kürzere, aber auch diese ungern wegen ihrer harten

²⁵ Text: Coll. Lac. 7, 944—945; vgl. Granderath 2, 147—150.

²⁶ Text: Coll. Lac. 7, 950—952. Auf die diesbezüglichen Beratungen weist Eberhard in seinem Tb. wiederholt hin (S. 145: 5. Februar, S. 147: 7. Februar, S. 149: 9. Februar).

²⁷ Text des französischen Protestes: Coll. Lac. 7, 958—963; vgl. allgemein: Granderath 2, 224—245; Aubert, Vaticanum I 168—171.

²⁸ Text: Coll. Lac. 7, 963—967.

²⁹ Text: Coll. Lac. 7, 967. Über die Diskussion bei der Versammlung der deutschsprachigen Bischöfe zur Vorbereitung des Protestes schreibt Eberhard am 1. März in seinem Tagebuch: „Auch wird viel gesprochen über die Vorstellung, welche gegen die neuen Bestimmungen der Geschäftsordnung einzu-reichen wäre, wo ich denn namentlich Kettlers Vorschlag, die Legitimation der Mitglieder des Konzils zu prüfen und insbesondere die Frage, ob die Bischöfe *in partibus* gleichen Rechts des Votums mit den Bischöfen, die wirkliche Sitze haben, sich erfreuten, kanonistisch erörtern zu lassen, nicht billige und ganz besonders geltend mache, daß mit der Forderung des *„unanimis consensus“* für dogmatische Bestimmungen jene sehr bedenkliche Anregung umgangen

Form³⁰. „Ein Protestschreiben von 81 Vertretern der Minorität, das diese am 4. Juni 1870 gegen den Abschluß der Generaldebatte über das Schema *de Ecclesia* an das Präsidium einreichten³¹, unterschrieb Bischof Eberhard nicht. Als Grund, so bemerkt er in seinem Tagebuch, habe er angegeben, daß die deutschen und ungarischen Bischöfe das Prinzip, jedem Bischof müsse das Recht zu reden gewahrt werden, bereits präjudiziert hätten; sie hätten nämlich in einer früheren Eingabe nur verlangt, daß der Schluß der Debatte von den Präsidies nicht ausgesprochen werden könne, wenn wenigstens 50 Patres gegen den Schluß stimmten³².

Die regelmäßigen Beratungen der deutschsprachigen Minoritätsgruppe im Hause des Kardinals Rauscher, bei denen namentlich die Diskussionen über das Kirchenschema und die Unfehlbarkeit des Papstes einen breiten Raum einnahmen, werden im Tagebuch Eberhards mehr oder weniger ausführlich immer wieder erwähnt. Mancher Einzelzug über die Rolle Eberhards innerhalb dieses Gremiums läßt sich daraus entnehmen. Anlässlich eines Besuches beim preußischen Gesandten von Arnim am 27. Januar 1870 zeigte dieser dem Trierer Bischof einen Entwurf über die Unfehlbarkeit des Papstes, der, wie es hieß, sich verspreche, beinahe alle Stimmen auf sich zu vereinigen³³. Bei der nächsten Zusammenkunft im Hause Rauschers am 29. Januar berichtete Eberhard dem Kölner Erzbischof Melchers und dem Breslauer Fürstbischof Förster über den umlaufenden Entwurf und deutete auf eine Vermittlung hin. Allerdings fand er damit keinen Anklang³⁴. Bei der Versammlung am 9. Februar berichtete Ketteler, er habe eine Erklärung zu einer kürzlich erfolgten Veröffentlichung Döllingers über die Unfehlbarkeit an den „Katholik“ geschickt³⁵. Zu dieser Versammlung schreibt Eberhard in

werden könne. Aus der weiteren Entwicklung der Frage über diese Vorstellung wird mir klar, wie wenig Ketteler und Melchers ein Zusammengehen mit unserer Gesellschaft wollen“ (Tb. 164 f.).

³⁰ Tb. 167. Auch einen Brief von über 40 Konzilsvätern an das Präsidium wegen des Schlußparagraphen der Konstitution *de Fide* vom 18. April 1870 unterschrieb Eberhard (S. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. altera, Parisiis-Arnheim-Leipzig 1901–1927, 51, 411 f.); vgl. Granderath 2, 472 Anm. 2; auch in sein Tagebuch (204) trägt er dies ein.

³¹ Text: Coll. Lac. 7, 986–988; vgl. Granderath 3, 286 f.; Aubert, *Vaticanum I* 254 f.

³² Tb. 228. Eberhard fügt in seinem Tagebuch noch bei, außer ihm habe nur Melchers von Köln nicht unterschrieben, da dieser bei der Konzilsabstimmung für Schluß der Debatte gestimmt, was er (Eberhard) aus Prinzip nicht getan hätte.

³³ Vgl. Tb. 131.

³⁴ Vgl. Tb. 133.

³⁵ Vgl. „Der Katholik“ 50 (1870) 252–256. Der Artikel Döllingers: Augsburger Allgemeine Zeitung vom 27. 1. 1870.

seinem Tagebuch: „Er (Ketteler) ist nur gegen die Opportunität der Infallibilitäts-Erklärung. So spricht zustimmend auch Melchers. Ich mache auf die weitergehenden, von Diffikultäten in der Sache sprechenden Worten der Adresse (vom 12. Januar) aufmerksam.“ Dann fügt er hinzu: „Hohe und große Worte führt immer von Ketteler“³⁶ — was nicht gerade von einer besonderen Begeisterung für den Mainzer Kollegen zeugt. Wenige Tage darauf, am 13. Februar, veröffentlichte die Augsburger Allgemeine Zeitung ein Telegramm aus Rom, in dem es heißt, bei der Versammlung der deutschen Bischöfe sei der von zwei rheinischen Kirchenfürsten ausgegangene Antrag einer gemeinsamen Erklärung gegen Döllingers Aufsatz über die Unfehlbarkeit verworfen worden. Die Opponenten seien vor allem Hefe, Eberhard, Haynald, Stroßmayer und Förster gewesen, die erklärt hätten, Döllinger habe im wesentlichen die Ansicht der meisten deutschen Bischöfe wiedergegeben. Ferner sei konstatiert worden, in der Adresse gegen die Infallibilität vom 12. Januar habe man sich im Grunde gegen die Lehre der Kirche selbst und nicht nur gegen die Opportunität gewandt. Allerdings hätten die beiden Kirchenfürsten erklärt, sich nicht von ihren Kollegen trennen zu wollen³⁷. Am 18. Februar erhielt Eberhard durch den Augsburger Bischof Dinkel Kunde von dem Telegramm, in dem — wie er in seinem Tagebuch vermerkt — „Hefe, Eberhard, Haynald, Stroßmayer und Förster als Opponenten wider Ketteler und Melchers erscheinen und sonst Unwahres vorkommt“³⁸. Bei der nächsten Versammlung der deutschen Bischöfe (19. Februar) gab Ketteler eine Erklärung zu dem Telegramm ab und man vereinbarte, daß künftig niemand einem anderen, auch keinem Bischof, der nicht regelmäßig an den Versammlungen teilnehme, irgendeine Mitteilung über die Unterredungen mache³⁹.

Zu der Zusammenkunft am 16. Februar 1870 bemerkt Eberhard, er habe sich sehr lebhaft, vielleicht zu lebhaft an der Diskussion über das Schema *de Ecclesia*, namentlich über den Satz: „*Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*“ beteiligt⁴⁰. Am 24. Februar sprach der Trierer Bischof im selben Kreis über die *Sectae separatae* und die *Facta dogmatica*⁴¹. Am 1. März nahm er nochmals zu den *Facta dogmatica* Stellung, wobei er ausführte, auch der Catechismus Romanus und die

³⁶ Tb. 149 f. Zu Ketteler vgl. U. Ried, Studien zu Kettelers Stellung zum Infallibilitätsdogma bis zur Definition am 18. Juli 1870: Hist. Jahrb. 47 (1927) 657—726.

³⁷ Text: Coll. Lac. 7, 1491; vgl. auch Granderath 2, 591 ff.

³⁸ Tb. 158.

³⁹ Tb. 158.

⁴⁰ Tb. 155.

⁴¹ Tb. 162.

Kapitel und Kanones des ökumenischen Konzils selbst würden unter diese Kategorie fallen⁴². Bei der Versammlung des Rauscher-Kreises am 14. März las Eberhard einen von ihm ausgearbeiteten Entwurf für das Dekret und den Kanon über die ordentliche und unmittelbare Gewalt des Papstes in den Einzelkirchen vor. Allerdings scheint das Echo gering gewesen zu sein, denn er bemerkt in seinem Tagebuch: „Meine Fassung scheint den Herren zu papalistisch zu sein“⁴³. Daß der Trierer Bischof sich wiederholt um Kompromißlösungen in der Infallibilitätsfrage bemüht hat, geht auch aus einer Eintragung seines Tagebuches vom 10. Juni hervor: Er habe sich nach der Sitzung bei Rauscher mit Ketteler und Dinkel über einen Vermittlungsvorschlag in der *Causa infallibilitatis* besprochen⁴⁴. Trotz all dieser Vermittlungsversuche blieb Eberhard jedoch unbeirrt auf seiten der Minorität und nahm in der Infallibilitätsfrage eine unzweideutige Haltung ein. Als die Glaubensdeputation Anfang Juli auf eine Art und Weise, die sich etwas am Rande der Legalität bewegte, einen Zusatz in Kanon 3 des 3. Kapitels der Konstitution „*Pastor aeternus*“ einzufügen suchte, protestierten zahlreiche Bischöfe der Minorität in einem Schreiben vom 9. Juli 1870 gegen diese Machenschaften, unter ihnen auch Eberhard⁴⁵. Anfang Juli wurde der Text des 4. Kapitels der Konstitution „*Pastor aeternus*“ von der Glaubensdeputation etwas umgearbeitet, um möglichst vielen Opponenten entgegenzukommen. Die verbesserten Ausführungen über die Unfehlbarkeit, die am 9. Juli ausgegeben wurden, fanden in der Tat bei manchen Minoritätsbischöfen ein gewisses Wohlwollen, u. a. auch bei Ketteler⁴⁶. Auf einer eilig zusammengerufenen internationalen Konferenz bei Kardinal Rauscher am Abend des 10. Juli konnte Eberhard den Optimismus Kettelers allerdings nicht teilen. Er bemerkt dazu in seinem Tagebuch: „Ketteler macht in bezug auf das Schema reform. ‚Schönfärberei‘. In meiner Aussetzung an derselben werde ich von Ginoulhiac unterstützt“⁴⁷. Ehe jedoch die Haltung des Trierer Bischofs bei den letzten, dramatischen Ereignissen des Konzils besprochen wird, muß der Blick nochmals auf das frühere Konzilsgeschehen zurückgelenkt werden.

3. Stellungnahmen zum Glaubens- und Katechismusschema

Die Mitarbeit des Trierer Bischofs am Konzil vollzog sich nicht nur innerhalb des Kreises der deutschsprachigen Konzilsväter;

⁴² Tb. 164.

⁴³ Tb. 176.

⁴⁴ Tb. 231.

⁴⁵ Text: Coll. Lac. 7, 991 f.; vgl. zur ganzen Sache Butler-Lang 307—310; Aubert, Vaticanum I 266 f. Eberhard erwähnt seine Unterschrift Tb. 242.

⁴⁶ Vgl. Aubert, Vaticanum I 267 ff.

⁴⁷ Tb. 242.

er ergriff auch einige Male in der Konzilsaula das Wort, um zu Fragen Stellung zu nehmen, die ihm wichtig schienen. Die erste Rede kam allerdings für ihn selbst überraschend. Während die Debatte über das Schema zum kleinen Katechismus im Gange war, vernahm Eberhard mit großer Verwunderung zu Beginn der Generalkongregation am 21. Februar 1870, daß sein Name unter den Rednern genannt wurde, obwohl er sich gar nicht gemeldet hatte. Er entschloß sich jedoch kurzerhand am anderen Tag zu sprechen¹. „Ich bin selbst sehr verwundert, Hochwürdigste Väter, daß ich hier vor Ihnen stehe“, so begann er seine Rede am 22. Februar und legte den Irrtum der Konzilsleitung dar. Er äußerte sich sodann positiv über das vorgelegte Schema. Auch er wünschte die Abfassung eines einheitlichen Katechismus. Allerdings ist es nach seiner Meinung notwendig, daß die Bischöfe den für die ganze Kirche einheitlichen Lehrsätzen noch besondere Zusätze beifügen, die auf die jeweilige Situation von Ort, Zeit, geistiger Bildung usw. Rücksicht nehmen². Am folgenden Tag wurde die neue Geschäftsordnung des Konzils verkündigt³, welche die Reden stark einschränkte. „Ich bin doch froh“, schrieb Eberhard in sein Tagebuch, „so noch vor Schluß der alten Geschäftsordnung im Konzil gesprochen zu haben⁴.“ Doch bei der zweiten Debatte über den kleinen Katechismus, als das verbesserte Schema zur Diskussion stand, ergriff der Trierer Bischof nochmals das Wort⁵. Er bedauerte in einer Rede am 30. April, daß sein Vorschlag, in den allgemein verbindlichen Text des kleinen Katechismus könnten durch die Bischöfe Zusätze eingefügt werden, nicht berücksichtigt worden war⁶. Bei der Abstimmung über das Schema „*de parvo Catechismo*“ am 4. Mai stimmte er denn auch mit „*placet iuxta modum*“⁷, da seine genannten Vorschläge übergangen worden waren⁸.

Auch in die Debatte über das Schema *de Fide Catholica* griff Eberhard ein, und zwar in der Generalkongregation vom 24. März 1870⁹. Er meinte,

¹ Tb. 159: „Montag, 21. *Congregatio Generalis Concilii*, zu deren Anfang unter den Rednern ich, der ich mich gar nicht angemeldet hatte, verlesen wurde. Ich beschließe sogleich zu sprechen und nachdenkend fällt mir der vermittelnde Vorschlag ein, den ich andern Tages vorbringe.“

² Vgl. Mansi 50, 840—844; vgl. auch Granderath 2, 219.

³ Vgl. oben.

⁴ Tb. 160.

⁵ Tb. 212: 29. 4. „Da ich mich schon heute früh über den Sekretär zum Worte melden ließ, aber nicht zum Wort komme, so kann ich bequem morgen abwarten und noch einige Gedanken zusetzen.“

⁶ Vgl. Mansi 51, 482—484; Granderath 3, 112.

⁷ Mansi 51, 508.

⁸ Vgl. die Erklärung zu „*iuxta modum*“: Mansi 51, 486 f., 526.

⁹ Vgl. Mansi 51, 107—109; vgl. auch Granderath 2, 415 f.

der 4. Kanon, in dem vom Zwecke der Schöpfung die Rede sei, bedürfe einer Ergänzung. Der Kanon solle sich gegen die Hermesianer richten, sei dafür jedoch ungenügend. Darum schlug Eberhard vor, nicht nur zu sagen, die Schöpfung sei zur Ehre Gottes erfolgt, sondern hinzuzufügen, dies sei auch ihr Haupt- und Endzweck. Bei der Schlußabstimmung über das Schema *de Fide Catholica* am 12. April lautete das Votum Eberhards ebenfalls „*placet iuxta modum*“¹⁰. Bei der Debatte über das Kirchenschema meldete er sich nicht zu Wort, sandte aber verschiedene Animadversiones ein¹¹.

4. Das Ringen um die Unfehlbarkeitsfrage

Es wurde gezeigt, wie der Trierer Bischof in der Frage der Unfehlbarkeit des Papstes von Anfang an auf seiten der Minorität stand. Es wurde auch deutlich, wie er sich immer wieder um Vermittlungsvorschläge bemüht bzw. solche aufgegriffen hat. Das Tagebuch gibt auch einigen Aufschluß, wie Eberhard in den Wochen und Monaten des Konzils um das Unfehlbarkeitsproblem innerlich gerungen hat.

Da Rom das Fundament und Zentrum der katholischen Einheit sei, schreibt er am 20. Januar 1870 in sein Tagebuch, so sei es nicht verwunderlich, daß hier auch die Versuchungen der „*portae inferorum*“ besonders stark seien, und es sei nicht zu verwundern, wenn manche erliegen würden. Wenn in Deutschland z. B. das *Centrum Unitatis* wäre, wie viel wäre doch zeitweise durch die Reformsucht verdorben worden. In Rom dagegen sei immer eine große Stabilität gewesen, dort habe immer das beharrende Moment vorgeherrscht¹. Es war nicht nur die Opportunitätsfrage, die den Trierer Bischof bei dem Problem der päpstlichen Unfehlbarkeit beschäftigte. Es waren vor allem die theologischen und historischen Momente, die ihm Schwierigkeiten bereiteten und über die er viel nachdachte. Dabei beschäftigte er sich immer wieder mit dem bekannten Fall des Papstes Honorius I. (625—638)². Am 6. März schreibt er in sein Tagebuch: „Heute beschäftigt mich viel ein gestern Abend auf-

¹⁰ Mansi 51, 388.

¹¹ Tb. 167: Am 4. März bemerkt Eberhard, er habe seine Animadversiones zu *de Ecclesia* an Feßler eingesandt. Tb. 177: Am 16. 3. schreibt er, er würde seine Animadversiones *de Primatu Romani Pontificis et de infallibilitate* ausarbeiten. Am 17. März hat er die vollendeten Animadversiones an Feßler abgegeben.

¹ Vgl. Tb. 70 f.

² Dieser Fall hat bekanntlich auf dem 1. Vatikanischen Konzil eine besondere Rolle gespielt. Bischof Hefele von Rottenburg hatte eine Schrift dazu verfaßt: C. J. Hefele, *Causa Honorii Papae*, Neapoli 1870.

gestiegener Gedanke, eine Vereinbarung zu treffen, ähnlich wie die Wahrscheinlichkeitsrechnung in Bezug auf die *Quaestio de interna subiectione: Papa docet quid in rebus fidei et morum tenendum*. Das *factum Honorii* (et sic etiam similia) bleibe hingestellt. Wer ungünstig urteilt, möge es in der langen großen Assistenz des heiligen Geistes als einen von Gott zugelassenen Ausnahmefall ansehen, ob in der Absicht, daß nicht geradezu Infallibilität angenommen und damit etwa das Haupt von den Gliedern zu viel getrennt zu werden in Gefahr komme. Aber wenn 1800 Jahre eine ganz besondere göttliche Assistenz und eine oder ganz vereinzelte Ausnahmen sollte zugelassen haben, darf einer daraus schließen, daß in seinem Falle das Rechte nicht gelehrt worden sei? Nein³.“

Am Morgen des 7. März 1870 erhielt Eberhard den Entwurf über die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zugesandt. Anschließend war Zusammenkunft bei Kardinal Rauscher, wo sich mancher der deutschsprachigen Konzilsväter sehr bestürzt zeigte⁴. Am selben Tag notiert Eberhard in seinem Tagebuch: „Mir aber kommt während des Tages oft der Gedanke, daß unsere Position doch nicht eine so starke ist. 1. Es wurde wohl auf dem Concilium Tridentinum und sonst nach der *unanimitas* (moralisch) in *dogmaticis* entschieden — aber prinzipiell ist dieser Modus nirgend aufgestellt. Wenn jetzt anders entschieden wird und schließlich auf der einen Seite der Papst mit der Majorität der Bischöfe, auf der anderen eine widerstreitende Minorität steht — die Kirche kann doch nicht untergegangen sein, in solchem Falle wo ist sie? Wie würde ich auf diese Frage entscheiden, wenn ich ganz außerhalb der Kontroverse stünde? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. *Ubi Petrus ibi Ecclesia*. 2. Das Schreiben von Honorius kann allerdings als ein Privatschreiben angesehen werden. a) Von einer Mitteilung und Veröffentlichung ist im Schreiben keine Andeutung. b) Es ist konfus und stellt die Frage nicht klar. c) Die 6. Synode kondemniert den Honorius ganz unter Andere gemischt, so daß also sein höchster Primat nicht hier im Spiel zu sein scheint. d) Die Schreiben der folgenden Päpste deuten darauf. So sagt Agatho, daß die Römische Kirche, der Apostolische Sitz, den Glauben stets unversehrt bewahrt habe. Andere sprechen bloß von ‚*negligentia*‘ — *fomentum dedit* (vgl. Joh. XXII.). Es verhielte sich also ähnlich wie mit der Zurechtweisung Petri Gal. 2. So läßt sich die spätere Ausmerzung auch erklären, ohne zu einer *Schola mendacii* flüchten zu müssen. Man übergeht auch die Zurechtweisung Petri Gal. 2 vor dem Volke, vor Kindern etc. (Ähnlich wie ja auch von einem Generalkapitel des Dominikanerordens bestimmt, daß aus dem Leben des heiligen

³ Tb. 169.

⁴ Vgl. Tb. 169.

Dominikus für das Volk und ich glaube auch im Brevier, eine gewisse Äußerung solle ausgelassen werden). e) Wenn Herr Hefelesagt: Gibt man zu, daß der Papst als Privatlehrer irren kann, so kann doch auch nicht geleugnet werden, daß er irren könne, wenn er *ex cathedra* lehrt, da es ihm doch naheliegt, den Irrtum, den er privat *bona fide* sagt, auch als Hirt der ganzen Kirche zu verkündigen. Ein Schluß, der nur zugegeben werden kann *modo naturali, non ponderata assistentia Spiritus Sancti*. 3. Die Erklärung von Vigilius, daß es keine Gegenfüßler gebe, ist hier irrelevant. 4. Die Wiedererteilung gültig erteilter Sakramente kann wohl ohne Irrtum in der Lehre als Leidenschaft *ab irato* geschehen. (So neigten bei uns sehr die Geistlichen dahin, alle von protestantischen Ministris getauften Kinder wieder zu taufen, ohne Untersuchung oder gar wenn auch alles für die Gültigkeit der erteilten Taufe sprach.) Ob aber nicht Milderung der Form in dem neuen Kapitel zu beantragen ist, namentlich das „*sciat se ab unitate Ecclesiae defecisse?*“ 5. Wie Bischof Ketteler so sehr gegen dieses Kapitel sein kann, begreife ich nicht recht, da er in seinem Vorschlag *de Ecclesia* Cap. 13 die *infallibilitas* lehrt? 6. Wozu Konzilien? Das Urkonzil hatte aber auch einen unfehlbaren Papst und noch unfehlbare Apostel⁵.“

Im Anhang seines Konzilstagebuchs machte Eberhard eine undatierte Eintragung, die er „Pensamientos“ überschrieb und die sich mit denselben Problemen befaßt. Es heißt dort: „1. Wenn Papst Honorius *ex cathedra* gesprochen in *causa monotheletismi*, müßte sich doch eine Spur davon zeigen, daß er das „*unam voluntatem fatemur Domini Nostri Jesu Christi*“ auch in die Römische Kirche hatte eindringen wollen. 2. Wenn man den Satz der Gallikanischen Artikel ab jetzt fallenläßt, wonach das Konzil über dem Papst ist, muß ja auch der andere, der die Unfehlbarkeit des Papstes absolut leugnet, erschüttert sein. Denn das Konzil bedarf ja der Bestätigung des Papstes — oft aus der Ferne, wo Papst und Konzil in ihrem Anteile nicht in einem Zeitpunkt zusammenfallen. 3. Wenn der Episkopat eine Definition eines Papstes *ex cathedra* wirklich kassierte — wie stünde es mit dem Ansehen dieses *pater, pastor, doctor omnium Christianorum*? Würde er wagen, je wieder eine Definition *ex cathedra* zu erlassen? Welchen Respekt hätte man vor einer Definition der nachkommenden Päpste? Wie lange Zeit gehörte dazu, diesen Eindruck zu verwischen und dem Apostolischen Stuhle sein *praestigium* wiederzugeben? Daß man so leicht von dieser Kassation und dergleichen spricht, kommt wohl daher, daß solche Fälle nicht da sind und man hinsichtlich ihres Erscheinens innerlich ruhig ist. (Ein Minister, Kammerpräsident usw. legt sein Amt nieder, wenn in seiner Sphäre ihm Ähnliches begegnet⁶).“

⁵ Tb. 170—173.

⁶ Tb. Anhang.

Bei der Lektüre des Janus: „Der Papst und das Konzil“, schreibt Eberhard, dieser betone die alte Verfassung der Kirche und glaube, daß sie durch Fälschungen gestürzt worden sei. Eberhard fragt jedoch, wie sollten wir bei den politischen Entwicklungen und Zusammenfassungen allein mit einem Metropolitanverbände bestehen können? Über den Ursprung der falschen Urkunden meint er, ob nicht solche ohne die Absicht täuschen zu wollen aus langsam gesponnenen Sagen erwachsen seien, die selbst aus der Ahnung des Bedürfnisses hervorgegangen wären⁷.

Daß dem Trierer Bischof die ganzen Auseinandersetzungen zuweilen sehr nahegingen, ersieht man aus einem Tagebucheintrag vom 9. Mai, wo es heißt: „Ich lese in diesen Tagen viel in der Schrift *De Infallibilitate Pontificis* und denke viel darüber, nicht ohne gedrückte Stimmung, da alles um mich her so zerrissen ist⁸.“

All diese in seinem Tagebuch aphoristisch hingeworfenen Gedanken über das Unfehlbarkeitsproblem sind oft sehr heterogener Natur und zeigen verständlicherweise keine geschlossene theologische Konzeption auf. Sie bieten jedoch einen interessanten Einblick, was den Bischof im Innersten bewegt hat.

Eine mehr systematische Stellungnahme Eberhards haben wir in seinen *Animadversiones* zum Schema über den Primat und die Unfehlbarkeit, die abschriftlich im Trierer Bistumsarchiv erhalten sind⁹. Darin führt er etwa folgendes aus: In dem Schema sollen eine Reihe von Irrtümern bezüglich des Primates als verurteilt aufgeführt werden, nämlich die Appellation an ein Konzil; die Anschauung, den Urteilen des Papstes gegenüber sei nur eine äußere Unterwerfung, nicht aber eine innere Zustimmung notwendig; das Unterfangen, den Papst vom Corpus des Episkopates zu trennen und zu fragen, wer von beiden größer sei, wo doch beide aufs engste zusammengehören; und schließlich die Übung, vom Papst verurteilte Lehren zu verbreiten mit der Behauptung, der Papst habe den wahren Sinn der Bücher, denen die Irrtümer entnommen sind, nicht erkannt. Als Begründung werden folgende Gesichtspunkte geltend gemacht: 1. Das so veränderte Schema enthält anerkannte katholische Lehren, und es ist daher sicher, daß es von der überwiegenden Mehrzahl der Väter akzeptiert wird. 2. Auf diese Weise ist die moralische

⁷ Vgl. Tb. 178.

⁸ Tb. 216.

⁹ B.A. Abt. 58,4 Nr. 1,22. Das Schriftstück trägt von anderer Hand die Aufschrift: *Copia Copiae vespere 27. Jan. praesentatae*. Doch dürfte es sich hierbei um die *Animadversiones* handeln, die Eberhard nach seinem Tagebuch (S. 177) am 17. 3. dem Konzilssekretär übergeben hat.

Einmütigkeit (*unanimitas*) der Väter gewährleistet, die in einem solchen Fall unabdingbar ist. 3. Diese moralische Einmütigkeit ist angesichts der öffentlichen Erregung besonders notwendig; so könnten die Feinde zum Verstummen gebracht werden. 4. Die vorgeschlagene indirekte Weise der Definition ist besser als eine direkte. Die letztere würde nämlich den Theologen viele Möglichkeiten zu Ausflüchten in die Hand geben. Es entstünden unaufhörliche Diskussionen unter ihnen, wann und unter welchen Umständen der Papst ein unfehlbares Urteil abgebe. Auch sind selbst bei den Verfechtern einer päpstlichen Unfehlbarkeit noch immer viele Fragen im letzten ungeklärt, wie etwa die: wann tritt der Papst als privater oder öffentlicher Lehrer auf; welches ist die eigentliche Bedeutung von „*ex cathedra*“; welche Dinge betreffen den Glauben und die Sitten. 5. In dem so vorgeschlagenen Schema wird keine ausdrückliche Unterscheidung gesucht. Die Irrtumslosigkeit des Römischen Bischofs ist vielmehr mit der Unfehlbarkeit der Kirche selbst verbunden und stellt sich so als logische Folge des Primates dar. Auch weist sie dieselben Grenzen auf wie die Unfehlbarkeit der Kirche und der Primat selbst. Diese Glaubensprinzipien sind schon von den Anfängen der Kirche an umschrieben. Eine formale Definition jedoch würde, in ihrer Gültigkeit auf die ganzen vorhergegangenen Jahrhunderte ausgedehnt, das weite Feld der Kirchengeschichte und das ganze Bullarium den Angriffen der Theologen und den Anschuldigungen von Häretikern und Glaubensfeinden gegen den Papst eröffnen.

Dieses Gutachten zur Unfehlbarkeitsfrage zeigt deutlich, daß Bischof Eberhard gewisse Schwierigkeiten sah, dem Papst die persönliche Unfehlbarkeit in einer direkten Definition zuzusprechen. Es ging ihm nicht nur um die Opportunitätsfrage. Er wollte vielmehr die Unfehlbarkeit des Papstes hineingebettet sehen in die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche. Papst und Gesamtkirche sollten untrennbar zusammengesehen werden. So ist es nicht verwunderlich, wenn der Trierer Bischof in den letzten, entscheidenden Tagen des Konzils seinen Weg unbeirrbar weiterging.

5. *Das Nein und der Beitritt zu den Beschlüssen des Konzils*

Bis zum 11. Juli 1870 war der endgültige Text der Konstitution „*Pastor aeternus*“ fertiggestellt¹. Darin war die Unfehlbarkeit des Papstes bei Lehraussagen „*ex cathedra*“ ausgesprochen. Für 13. Juli wurde eine Abstimmung über das Gesamtschema festgesetzt. Am 12. trafen sich Anhänger der Minorität aus den verschiedensten Nationen bei Rauscher.

¹ Vgl. Butler-Lang 346–355; Aubert, *Vaticanum* I 269 f.

Die meisten kamen überein, mit „*non placet*“ zu stimmen². Unter den 88 Konzilsvätern, die bei der Generalkongregation des 13. Juli mit „*non placet*“ gegen die Konstitution stimmten, war auch Bischof Eberhard³. In den folgenden Tagen versuchte die Minorität doch noch eine *Änderung* der Unfehlbarkeitserklärung in ihrem Sinne zu erreichen. Die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche sollte betont werden. Aber vergebens⁴. Die ursprüngliche Formulierung wurde durch Intervention einiger Heißsporne der Majorität noch verschärft⁵. Die vierte öffentliche Sitzung des Konzils, bei der die Konstitution „*Pastor aeternus*“ feierlich angenommen und verkündet werden sollte, wurde auf 18. Juli festgesetzt. Am Morgen des 17. Juli fand eine internationale Versammlung von Minoritätsbischöfen bei Kardinal Rauscher statt. Man beriet, wie man sich bei der feierlichen Session verhalten solle. Einige meinten, es sei notwendig, auch in der feierlichen Sitzung mit Nein zu stimmen, um die mangelnde moralische Einheit offenkundig werden zu lassen. Andere hielten es für unklug, den Papst durch die vielen öffentlichen „*non placet*“-Stimmen herauszufordern. Die Mehrheit der Versammlung beschloß, der Sitzung fernzubleiben und abzureisen⁶. In einem Brief an den Papst erklärten die Väter, daß sie nach wie vor auf ihrem „*non placet*“ beharren, daß sie es aber aus Pietät gegenüber seiner Person unterlassen würden, ihm in der feierlichen Sitzung das Nein entgegenzuschleudern. Sie würden daher unverzüglich in ihre Bistümer heimkehren. Der Brief wurde von 55 Konzilsvätern der verschiedensten Nationen, darunter auch vom Trierer Bischof, unterschrieben⁷. Bereits im Juni hatte Eberhard um die Erlaubnis gebeten, das Konzil früher verlassen zu dürfen. Mit Datum vom 30. Juni war ihm darauf vom Konzils-Sekretariat mitgeteilt worden, der Papst erlaube ihm aus gesundheitlichen Gründen — der Bischof litt an einem Blutgeschwür — und wegen dringender Angelegenheiten seines Bistums sich bis zum kommenden Herbst in die Heimat zurückziehen zu dürfen⁸. Am selben

² Vgl. Tb. 242.: „Die Deutschen und meisten Franzosen wollen morgen *non placet* stimmen.“

³ Mansi 52, 1250. Mit *placet* stimmten 451, mit *placet iuxta modum* 62, während über 70 sich der Kongregation fernhielten (vgl. Butler-Lang 356).

⁴ Vgl. zum Ganzen: Granderaeth 3, 479 ff.; Butler-Lang 356 ff.; Aubert, Vaticanum I 270—276.

⁵ Die Formulierung, die päpstlichen Definitionen seien „*ex sese*“ irreformabel, wurde durch den Zusatz ergänzt: „*non autem ex consensu ecclesiae*.“ Vgl. Aubert, Vaticanum I 273.

⁶ Vgl. Tb. 245; vgl. auch den Brief des Grafen Louis Arco an Döllinger: Viktor Conzemius, „Römische Briefe vom Konzil“: Theologische Quartalschrift 140 (1960) 462; außerdem: Aubert, Vaticanum I 274 f.

⁷ Text: Coll. Lac. 7, 994—995.

⁸ B.A. Abt. 58,4 Nr. 1,34.

Tag, an dem der Brief der Minorität an den Papst verfaßt wurde (17. Juli), richtete Eberhard noch seinerseits ein Schreiben an das Präsidium des Konzils. Er teilte mit, daß er von seiner Abreiseerlaubnis nun Gebrauch machen wolle. Außerdem sehe er sich nicht in der Lage, sein Votum „*non placet*“ vom 13. Juli bei der kommenden feierlichen Session in ein „*placet*“ zu ändern und halte es daher für das beste, sich zurückzuziehen. Schließlich verlange der Preußisch-Französische Krieg eine rasche Heimkehr in sein Bistum⁹. Eberhard besuchte am Nachmittag des 17. Juli die letzte Versammlung bei Rauscher und bestieg noch am Abend desselben Tages den Zug zur Heimreise¹⁰. Am 18. Juli wurde das umstrittene Konzilsdekret mit 533 „*placet*“- und zwei „*non placet*“-Stimmen angenommen¹¹.

Die meisten der deutschen Minoritätsbischöfe waren bald nach ihrer Rückkehr aus Rom entschlossen, sich dem Unfehlbarkeitsdogma zu unterwerfen, wenn auch manchen die Entscheidung schwerfiel¹². Sie ließen sich meist von der Überzeugung leiten, daß sie sich dem Spruch des Konzils mit dem Papst an der Spitze als der höchsten Instanz in Glaubensdingen zu unterwerfen hätten. Allerdings befanden sie sich in einer schwierigen Lage. Die öffentliche Meinung war, namentlich bei den katholischen Intellektuellen, nach den Vorgängen des Juli sehr aufgebracht. Außerdem war überall die Haltung der meisten deutschen Bischöfe auf dem Konzil bekannt. Der Münchener Erzbischof regte, um der Schwierigkeiten Herr zu werden, eine gemeinsame Konferenz der deutschen Bischöfe an. Obwohl einzelne Vertreter des Episkopates eine gemeinsame Stellungnahme zum Konzil für verfrüht ansahen und daher eine Konferenz ablehnten, trat doch ein Teil der deutschen Bischöfe Ende August in Fulda

⁹ Tb. 245 f.: *Eminentissimo et Reverendissimo Praesidio Concilii Vaticani. Hisce humiliter annuntio, me accepta a Ssmo. Dno. Nostro die 7. huius mensis venia ad tempus a Concilio discedendi, hodie vespertino tempore ex Alma Urbe in dioecesim meam discessurum esse. Votum „non placet“ quod emisi in Congregatione Generali Concilii die 13. huius mensis, prout Schema I Constitutionis de Ecclesia nunc est in votum „placet“ mutare in Sessione sollemni non possem (!); ideoque me pro circumstantiis subtrahere voto optimum duco. Insuper bellum inter Borussiam et Galliam irruens in dioecesim meam, me ut quantocius revertar, monet. Ea qua par est reverentia ac devotione permaneo Eminentissimi et Reverendissimi Praesidii servus humillimus. Matthias Eberhard, Episcopus Trevirensis. Romae 17. Iulii 1870.*

¹⁰ Tb. 246 (17. Juli): „Um 4 Uhr wieder Collocutio bei Rauscher in der drückendsten Hitze. Gegen 5½ Uhr nach Hause zurück und gegen 6½ Uhr fahre ich zur Eisenbahn, wo nach und nach viele deutsche und französische Bischöfe erscheinen.“ Hier ist Lill, Bischofskonferenzen 97, zu berichtigen (Zusammenkunft bei Rauscher).

¹¹ Vgl. Butler-Lang 365 f.

¹² Vgl. allgemein: Granderath 3, 542–566; Butler-Lang 369–385; Aubert, Vaticanum I 283–288; Lill, Bischofskonferenzen 95 ff.

zusammen¹³. Am 1. September 1870 erließen sie ein gemeinsames Hirten-schreiben an die deutschen Katholiken¹⁴. Darin betonten sie, daß das Konzil mit dem Papst als höchstes Organ der unfehlbaren Lehrverkündigung der Kirche unter dem Beistand Gottes gesprochen habe. Obwohl die meisten deutschen Bischöfe auf dem Konzil eine abweichende Ansicht vertreten hätten, gelte es nun für alle Katholiken, sich dem allgemein verbindlichen Spruch des Konzils zu unterwerfen. Das Konzil sei rechtmäßig und seine Beschlüsse würden keine neue, von der alten abweichende Lehre bedeuten.

Bischof Eberhard hatte an der Konferenz in Fulda wegen der Kriegsereignisse nicht teilnehmen können, doch trat er nachträglich dem Hirten-schreiben bei und unterzeichnete es¹⁵. Bereits am 8. August 1870 hatte er im Amtsanzeiger seines Bistums die Konzilsbeschlüsse publiziert¹⁶. Am 14. September wandte sich der Trierer Bischof in einem umfangreichen Hirten-schreiben an den Klerus¹⁷. Er räumt darin zahlreiche Mißverständnisse über die Unfehlbarkeitsdefinition aus. Besonders betont er den Zusammenhang zwischen Papst und Gesamtkirche. Er rechtfertigt jedoch die Definition in ihrer vorliegenden Form. Entschieden wendet er sich gegen die Behauptung, in der Trierischen Kirche habe man die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nie gekannt. Über seine eigene Stellung zum Konzil sagte er: „Wir ersuchen und beauftragen Sie hiermit, den Ihrer Hirtensorge anvertrauten Gläubigen mitzuteilen, daß Wir die Versammlung der Bischöfe im Vatican als ein heiliges ökumenisches Concilium achten und anerkennen und Gleiches von Unserm Clerus und Volke kraft Unsers Amtes vertrauensvoll fordern¹⁸.“ Er sei, so führt er aus, mit den meisten deutschen Bischöfen gegen eine Opportunität der Unfehlbarkeitsdefinition gewesen. Daß er der Sentenz der Infallibilität des Papstes zuneige, habe er bereits vor 24 Jahren in einer Schrift erwiesen und auf dem Konzil schriftlich wiederholt. Der Standpunkt der Inopportunität hätte zwar vor der Entscheidung eingenommen werden können, nach der Entscheidung

¹³ Die Anregung des Erzbischofs Scherr von München und die Stellungnahmen anderer Bischöfe sind veröffentlicht bei Norbert Miko, Zur Frage der Publikation des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes durch den deutschen Episkopat im Sommer 1870: Römische Quartalschrift 58 (1963) 28—50. Vgl. dazu: Rudolf Lill, Zur Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas in Deutschland: Geschichte in Wiss. u. Unterricht 14 (1963) 469—483; ders., Bischofskonferenzen 95 ff. Ein kurzes Protokoll der Fuldaer Versammlung: Coll. Lac. 7, 1732 f.

¹⁴ Text: Coll. Lac. 7, 1733—1735.

¹⁵ Vgl. Miko, aaO. 35, 36, 44.

¹⁶ 18 (1870) 87—91.

¹⁷ Text: Kirchlicher Amtsanzeiger 18 (1870) 103—118.

¹⁸ AaO. 116.

könne man dies jedoch nicht mehr. „Der Entschluß einer Minorität“, heißt es dann wörtlich, „der Sitzung nicht anzuwohnen, und ihre Eingabe an den heil. Vater beruhte keineswegs auf der Absicht, die Definition nach deren Bestätigung nicht annehmen zu wollen. Wir verwahren Uns gegen eine solche Umdeutung. Kein Bischof hat Unsers Wissens in Rom diesen Sinn dem Schritte unterlegt¹⁹.“ Eine dogmatische Wahrheit könne der historischen Wahrheit nicht widersprechen, betonte der Bischof. Im Falle des Papstes Honorius sei er schon vor der Definition der Ansicht gewesen, dieser habe im Monotheletenstreit nicht *ex cathedra* gesprochen.

Wir stehen am Ende unserer knappen Darstellung. Sie zeigt Matthias Eberhard im Kreise der Minoritätsbischöfe, zu deren überzeugten Vertretern er stets gehörte. Freilich war er keine der besonders herausragenden Gestalten der deutschsprachigen Konzilsväter, wie ein Schwarzenberg, Rauscher, Melchers oder Hefele. Aber dennoch war er nicht ohne Ansehen und Einfluß. Innerhalb der Minorität könnte man ihn einer gewissen mittleren Linie zuordnen; er war weniger konzilient als Melchers und Ketteler und doch nicht so entschieden wie Stroßmayer und Hefele. Es wurde gezeigt, wie Eberhard in den Monaten des Konzils um die Unfehlbarkeitsfrage ehrlich gerungen hat. Dabei gewinnt man allerdings den begründeten Eindruck, daß es ihm nicht nur um die Opportunität ging, sondern daß er auch gewisse sachliche Schwierigkeiten sah, namentlich die Gefahr einer zu starken Loslösung des Papstes von der Gesamtkirche. Nach der Definition aber sah er es als seine Gewissenspflicht an, sich dem Spruch des Konzils als dem obersten Organ des Lehramtes zu unterwerfen. Man kann wohl ahnen, daß er das, wie die übrigen Vertreter der Minorität, sicher nicht begeisterten Herzens getan hat. Sein Hirtenbrief vom 14. September 1870 ist in seiner entschiedenen Verteidigung des Konzils etwas überraschend. Vor allem sind gegenüber seiner Behauptung, stets nur gegen die Opportunität gewesen zu sein, gewisse Zweifel anzumelden. Auch hat man den Eindruck, daß ihm der äußere Rückzug leichter gefallen ist als manchem seiner bischöflichen Amtsbrüder²⁰. Der Hirtenbrief muß jedoch auf dem Hintergrund der öffentlichen Unruhe über das Konzil gesehen werden. Auch muß man bei einer gerechten Beurteilung die schwierige Lage berücksichtigen, in der sich die Minoritätsbischöfe nach ihrer Rückkehr aus Rom befanden. Schließlich muß jedem eine aufrichtige Änderung seiner Haltung zugestanden werden in einer Situation der Kirchengeschichte, die in mancher Hinsicht der Tragik nicht entbehrte.

¹⁹ AaO. 117.

²⁰ Vgl. etwa die Briefe von Bischof Hefele von Rottenburg, Erzbischof Deinlein von Bamberg und Fürstbischof Förster von Breslau bei Miko, aaO. 34, 37 f., 40 f., 45, 49 f.; außerdem: August Hagen, Die Unterwerfung des Bischofs Hefele unter das Vatikanum: Th. Q. 124 (1943) 1—40.

Plädoyer für Bischofs- und Pfarrerwahl

*Kirchenrechtliche Überlegungen zu ihrer Möglichkeit und Ausformung**

Von Prof. Dr. Heribert Schmitz, Trier

Die Forderungen nach Mitverantwortung, nach Mitbestimmung und Mitentscheidung der Laien in der Kirche werden immer stärker. Gefordert wird vor allem die Mitwirkung bei der Besetzung der kirchlichen Ämter, hier konzentriert auf die für den Aufbau der Kirche und der Teilkirchen so bedeutsamen Ämter: das Bischofsamt und das Pfarramt. Die Forderungen gehen nicht alle gleich weit; denn Mitwirkung ist auf verschiedene Weise möglich. Die meisten zielen auf eine Beteiligung durch die Wahl¹. Manche begnügen sich damit, eine stärkere oder breitere Beteiligung der Laien zu fordern²; man spricht von gestufter Mitwirkung oder abgestuftem Mitentscheidungsrecht³. Es ist verständlich, daß die Unruhe in der Kirche wächst, weil in diesen Punkten nichts oder nur wenig geschieht und das Wenige nur mit großem Bedauern und halbherzig gewährt wird⁴.

Nachdem aus theologisch-dogmatischer Sicht dargelegt ist, daß und warum das Wahlprinzip der katholischen Auffassung vom kirchlichen Amt nicht widerspricht⁵, und ferner feststeht, daß es in der Vergangenheit Bischofs- und Pfarrerwahlen in bunter rechtlicher Vielfalt gegeben hat⁶ und es sie heute noch — wenn auch eingeschränkt — gibt, sollen

* Vortrag auf der Tagung „Wahlrecht für das Gottesvolk?“ der Katholischen Akademie der Diözese Trier am 28. 2./1. 3. 1970.

¹ Vgl. z. B. den Bericht von G. Biemer, Die Bischofswahl als neues De-siderat kirchlicher Praxis: ThQ 149, 1969, 171—184.

² Vgl. z. B. Synode '72. Texte zur Diskussion um eine gemeinsame Synode der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland, zusammengestellt von der Dokumentationszentrale PUBLIK, 1969, I² 61, II 363/364, 376.

³ Vgl. G. Biemer, Die Bischofswahl 172; W. Kasper, Gutachten zu aktuellen Strukturfragen der Katholischen Studentengemeinden: nach HK 23, 1969, 526, 528.

⁴ Vgl. M. West, Gründe für die Unruhe in der Kirche; Concilium 6, 1970, 3—7.

⁵ Vortrag von W. Breuning, Widerspricht das Wahlprinzip der katholischen Auffassung vom kirchlichen Amt?

⁶ Vortrag von R. Kottje, Bischofs- und Pfarrerwahlen in der Vergangenheit; vgl. R. Kottje-H. Th. Risse, Wahlrecht für das Gottesvolk?, Düsseldorf 1969.

diese Überlegungen nun die Frage „Wahlrecht für das Gottesvolk“ unter kirchenrechtlichem Aspekt beleuchten. Die Besetzung der Kirchenämter durch Wahl, an der alle Glieder der betreffenden Gemeinschaft, Klerus wie Laien, beteiligt sind, ist kirchenrechtlich durchaus möglich. Das entgegenstehende Recht kann geändert werden. Daß es nicht leicht ist, das Wahlrecht in der Praxis zu verwirklichen, es sachgerecht zu gestalten, ist eine andere Frage. Daran aber dürfte das Anliegen nicht scheitern, wenn man seine Berechtigung und Nützlichkeit bejaht.

I. Die Möglichkeit von Bischofs- und Pfarrerwahl und die Beteiligung der Laien

Die rechtliche Möglichkeit von Bischofs- und Pfarrerwahlen ist unter dreifachem Gesichtspunkt zu erörtern: vom Grundsätzlichen her, vom geltenden Recht her und im Blick auf die Neuordnung des Kirchenrechts.

1. Die *grundsätzliche Frage* lautet: Ist eine Bischofs- und Pfarrerwahl und gar unter Beteiligung von Laien überhaupt möglich, wenn feststeht, daß das Amt in der Kirche nicht vom Gottesvolk, nicht von unten, sondern nur durch Sendung von oben übertragen werden kann? Vom Kirchenrecht ist dazu folgendes zu sagen: Bei der Berufung in ein Kirchenamt sind *drei Stufen* zu unterscheiden:

1. die Bezeichnung der Person, der das Kirchenamt übertragen werden soll — *designatio personae* —
2. die Übertragung des Kirchenamtes an die bezeichnete Person — *collatio officii* —
3. der Amtsantritt, die Amtsübernahme durch den neuen Amtsträger — *susceptio officii* —.

Der Amtsantritt bildet den Abschluß des Besetzungsvorgangs. Mit ihm beginnt die Amtsausübung durch den neuen Amtsinhaber. Mit ihm soll ferner die Übertragung des Amtes an eine bestimmte Person nach außen hin, den Betroffenen gegenüber kundgemacht werden. Für die anstehende Frage sind *nur* die beiden *ersten Stufen* von Bedeutung. Die beiden Vorgänge sind nicht nur begrifflich zu unterscheiden, sondern können so voneinander getrennt sein, daß sie von verschiedenen Stellen vorgenommen werden. Die Bezeichnung der Person des Amtsträgers ist dann kein unverbindlicher Vorschlag in der Art eines Wunsches mehr, sondern so verbindlich, daß die für die zweite Stufe, die Übertragung des Amtes, zuständige kirchliche Autorität an den Vorschlag der anderen Stelle rechtlich gebunden ist, d. h. der vorgeschlagenen Person muß das Amt übertragen werden. Man spricht hier von gebundener Amtsverleihung im Ge-

gensatz zu der freien Amtsverleihung, bei der die beiden Vorgänge in einer Hand liegen. Eine Weise der gebundenen Verleihung ist die kanonische Wahl (vgl. CIC c. 148). Die Amtsverleihung erfolgt bei ihr entweder von Rechts wegen oder durch Bestätigung seitens der zuständigen kirchlichen Autorität⁷.

Wenn die Wahl des Bischofs oder des Pfarrers die Bezeichnung einer Person bedeutet, der das Bischofs- oder Pfarramt entsprechend der unabdingbaren kirchlichen Grundverfassung in Weihe und rechtlicher Bestimmung durch die zuständige kirchliche Autorität übertragen werden soll, ist eine Wahl und eine Beteiligung von Laien an ihr in der Kirche möglich; gegen sie kann vom Grundsätzlichen her nichts eingewendet werden. Anders verhielte es sich, wenn die Wahl eines Amtsträgers auch die zweite Stufe, die Übertragung des Amtes beinhalten sollte. Wenn mit der Forderung „Wahlrecht für das Gottesvolk“ ausgedrückt sein sollte, einmal: alle Vollmacht in der Kirche geht vom Gottesvolk aus, und zum anderen: das Amt ist durch den Willen des Gottesvolkes geschaffen und wird jeweils durch das Gottesvolk übertragen, dann müßte die Forderung abgelehnt werden⁸.

2. Nachdem geklärt ist, daß vom Grundsätzlichen her Wahl und Beteiligung der Laien an ihr in der Kirche möglich sind, stellt sich zweitens die Frage, ob und wie im geltenden Recht diese Möglichkeit genutzt ist.

a) Das kirchliche Gesetzbuch für die *Lateinische Kirche* kennt eine gebundene Verleihung durch kanonische Wahl beim Bischofs- wie beim Pfarramt, wenngleich nur als Ausnahme⁹. Es gilt jedoch CIC c. 166 (IOpers. c. 108): Die Wahl ist ungültig, wenn sich Laien in einer gegen die kanonische Wahlfreiheit verstößenden Weise in die Wahl einmischen.

Nach c. 329 § 2 CIC ernennt der Papst die Bischöfe. Durch teilkirchliches und vor allem Konkordatsrecht ist er indessen vielfach an Wahl-, Nominations- und Präsentationsrechte anderer gebunden. Bischofswahlen besitzen die Domkapitel der Bistümer Basel, Chur, St. Gallen in der Schweiz. Auch in Deutschland haben die nichtbayerischen Domkapitel und in Österreich das Kapitel von Salzburg das Bischofswahlrecht, allerdings eingeschränkt auf einen Dreivorschlag

⁷ Vgl. H. Schmitz, Die Gesetzessystematik des CIC, Lib. I—III, München 1963, 89 f.

⁸ Vgl. O. Semmelroth, Demokratie in der Kirche?: Martyria, Liturgia, Diakonia, Festschrift H. Volk, Mainz 1968, 399—415.

⁹ Dazu J. Neumann, Wahl und Amtszeitbegrenzung nach kanonischem Recht: ThQ 149, 1969, 117—132.

des Papstes, den dieser unter Würdigung der eingereichten Listen aufstellt. In den übrigen Diözesen der Lateinischen Kirche ernennt der Papst fast überall den Bischof auf Grund von Listen, welche die Bischöfe und Domkapitel entweder periodisch oder im Erledigungsfall aufstellen; aber nur in Bayern besteht eine Bindung an diese Listen¹⁰.

In den *unierten Ostkirchen* ist die Bischofswahl für die einem Patriarchen unterstellten Bischöfe ohne jede Einschränkung die Regel (IOpers. c. 251). Das Recht der Bischofswahl steht der Wahlsynode des Patriarchats zu; ihr gehören die Residenzial- und die Titularbischöfe des Patriarchats an (IOpers. c. 252 § 2). Der Patriarch kann, wenn er es für opportun hält, (die) Pfarrer und andere Priester der vakanten Eparchie hören und sie nach einem geeigneten Kandidaten für das Bischofsamt befragen; ausgeschlossen ist jedoch jegliche Einmischung von Laien oder Empfehlung von ihrer Seite (IOpers. c. 252 § 1 n. 2).

Das Recht, Pfarrer in ihr Amt zu berufen, steht im Osten wie im Westen dem Ortsoberhirten zu, soweit nicht dem Apostolischen Stuhl von Rom ein Reservationsrecht oder jemand anderem ein Wahl- oder Präsentationsrecht zusteht (CIC c. 455 § 1; IOpers. c. 496 § 1)¹¹. Wo allerdings in der Lateinischen Kirche ein Wahlrecht besteht, das dem „Volk“ zukommt, wo noch sogenannte „Volkswahlen“ in Kraft sind, kann das Wahlrecht nur unter der Voraussetzung weiter geduldet werden, daß das Volk den Kleriker aus einem Dreivorschlag des Ortsoberhirten wählt (CIC c. 1452). Durch diese Vorschrift ist das Recht, den Pfarrer zu wählen, eingeschränkt. Eine Neubegründung solcher Rechte ist dadurch ausgeschlossen worden. Ein Pfarrerrwahlrecht durch Volkswahlen besteht in Norditalien im Gebiet von Venedig, in den Diözesen Verona und Udine¹² sowie in der Schweiz¹³. In Deutschland bestehen in der Erzdiözese Paderborn Wahl- oder Vorschlagsrechte der Pfarreien noch in größerer Zahl¹⁴.

Die grundlegende und richtungsweisende, jedoch in dem bezeichneten Umfang durch die Ausnahmerechte eingeschränkte Aussage für

¹⁰ K. Mörsdorf, *Diözese: Sacramentum Mundi* I, 1967, 892/893.

¹¹ IOpers. c. 496 § 1 nennt nur das Präsentationsrecht.

¹² Vgl. SCConc. vom 14. 2. 1920: AAS 12, 1920, 163.

¹³ U. Lampert, *Kirche und Staat in der Schweiz* II, Freiburg/Schw. 1938, 212—223.

¹⁴ W. Ülhof, *Die Pfarrwahl in der Erzdiözese Paderborn: Westfälische Zeitschrift* 109, 1959, 295—355. In den folgenden Pfarreien der Erzdiözese Paderborn wurde danach die Wahl des Pfarrers durch die Pfarrangehörigen bis 1958 noch ausgeübt: Heinsberg, Hultrop, Neuenkleusheim, Rohde, St. Marien in Hagen, Boele; ferner Eppinghoven, Krs. Dinslaken, Diözese Münster. Die Pfarrei Schwelm, die heute zum Bistum Essen gehört, hat nach Auskunft des Generalvikariats auf ihr Wahlrecht verzichtet.

den CIC findet sich in c. 109 (IOpers. c. 39): Die Aufnahme in die kirchliche Hierarchie erfolgt weder durch Zustimmung oder Berufung durch das Volk, d. h. die Laien, noch durch die weltliche Macht. Es geht bei dieser Norm darum, fremden, vor allem nichtkirchlichen Einfluß auszuschalten.

b) Das Bemühen, jeglichen fremden Einfluß auszuschalten, zeigt sich auch in den konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten. Die noch bestehenden Ausnahmen sollen weiter eingeschränkt und beseitigt werden. In Art. 20 des Dekrets „*Christus Dominus*“ über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche heißt es: „*Um daher die Freiheit der Kirche in rechter Weise zu schützen und das Wohl der Gläubigen besser und ungehinderter zu fördern, äußert das Heilige Konzil den Wunsch, daß in Zukunft staatlichen Autoritäten keine Rechte oder Privilegien mehr eingeräumt werden, Bischöfe zu wählen, zu ernennen, vorzuschlagen oder zu benennen . . .*“ (Abs. 2). Die Aussage sollte ursprünglich nicht auf die staatlichen Autoritäten beschränkt, sondern umfassender sein. In dem Schema des Dekrets vom 27. 4. 1964, in das der entsprechende Text nachträglich am 16. 9. 1964 als Art. 18ter eingefügt wurde, hieß es: „*Laien*“ sollten derartige Rechte in Zukunft nicht mehr gewährt werden. Die Änderung in „*staatliche Autoritäten*“, die auf Antrag sehr vieler Konzilsväter erfolgte, wurde von der Kommission so begründet: „*Es solle nicht ausgeschlossen werden, daß die früher bestehende Gewohnheit, bei Berufung der Bischöfe das christliche Volk zu befragen, vielleicht wiederum eingeführt werden könne*“¹⁵.

Die Textänderung und ihre Begründung durch die Konzilskommission sind für die anstehende Frage höchst aufschlußreich. Es geht also nur darum, den außerkirchlichen Einfluß bei den Bischofsernennungen in Zukunft noch mehr auszuschalten als bisher, und zwar dadurch, daß den weltlichen-staatlichen Autoritäten keine Mitwirkungsrechte mehr eingeräumt und bestehende möglichst bald rechtmäßig und in freundschaftlicher Weise beseitigt werden. Die Beteiligung der Laien an der Ernennung des Bischofs sollte dadurch nicht ausgeschlossen werden; man wollte sich aber auch nicht festlegen.

Die Ausführungsbestimmungen zu Art. 20 des Bischofsdekrets im Motuproprio „*Ecclesiae Sanctae*“ äußern sich zu dieser

¹⁵ Textus emendatus et relationes 1964, relatio ad n. 18ter (nunc n. 20) p. 64. Aufgrund dieser Bemerkungen wurde später ein weiterer Antrag eingereicht: man solle in den Text des Konzilsdekretes einfügen, daß die Laien bei der Ernennung der Bischöfe gehört werden. Der Antrag wurde mit der Begründung abgelehnt, er beziehe sich nicht auf Art. 20, da dort nicht von dieser Frage gehandelt werde; Textus recognitus et modi 1965, ad n. 20 modus 59 p. 74.

Frage nicht¹⁶. Sie bestimmen jedoch, daß die *Bischofskonferenzen* gemäß den vom Apostolischen Stuhl erlassenen und zu erlassenden Normen über die zum Bischofsamt in ihrem Bereich geeigneten Kandidaten jährlich geheim beraten und diese dem Apostolischen Stuhl benennen sollen (EcclSanct I 10). Damit ist das bisher schon weithin gebräuchliche *Listenverfahren* allgemeines gesamtkirchliches Recht geworden¹⁷.

Die Antwort des Konzils auf die Frage nach der Pfarrerwahl sieht hingegen anders aus. In dem etwas unorganisch angehängten Schlußsatz von Art. 28 Abs. 1 des *Bischofsdekrets* wird erklärt: „Damit (der Bischof) die heiligen Dienste unter seinen Priestern besser und gerechter verteilen kann, muß er bei der Verteilung der Ämter und Benefizien die notwendige Freiheit besitzen; Rechte und Privilegien, die diese Freiheit irgendwie beschränken, werden daher abgeschafft¹⁸.“ Der Bischof muß also in der Besetzung der Kirchenämter in seiner Diözese frei sein; er darf nicht durch die Rechte anderer gebunden sein.

Diese Aussage wird in Art. 31 Abs. 2 des *Bischofsdekrets* auf die Pfarrämter angewandt und konkretisiert, weil bei diesen am meisten eine gebundene Verleihung vorkommt. Alle Vorschlags-, Ernennungs- und Vorbehaltsrechte, welche die Freiheit des Bischofs beeinträchtigen, sind abzuschaffen; allein die Vorschlagsrechte der Ordensoberen bleiben zu Recht ausgenommen. Man war der Auffassung, nur die freie Verleihung durch den Bischof könne besser gewährleisten, daß die Pfarreien immer mit den geeigneteren Kandidaten besetzt werden¹⁹. Eigenartigerweise wird das *Pfarrwahlrecht* im Konzilstext nicht genannt. Ob das Absicht oder nur ein Versehen war, konnte nicht festgestellt werden. In den früheren Textfassungen war die Pfarrerwahl mit einbezogen. Man wünschte dort, daß derartige, die Freiheit des Bischofs einschränkende Rechte abgeschafft würden, verlangt wurde es nur, wo und soweit es sich erreichen läßt, da nach gutem kanonischem Grundsatz wohlverworbene Rechte gewahrt werden müssen. Sollte sich die Abschaffung nicht erreichen lassen, dann müsse der Ortsobershirt wenigstens dafür sorgen, daß das Vorschlags- und Wahlrecht an einen von

¹⁶ AAS 58, 1966, 757—782.

¹⁷ K. Mörsdorf: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II, 1967, 186. Von der Bischofsernennung handelt auch das *Motuproprio* Pauls VI. „*Sollicitudo omnium ecclesiarum*“ über die Aufgaben der päpstlichen Legaten vom 24. 6. 1969 (AAS 61, 1969, 473—484) in n. VI.; siehe meinen Kommentar in: *Motuproprio über die Aufgaben der Legaten des römischen Papstes* (Nachkonziliare Dokumentation 21), Trier 1970.

¹⁸ Dieser Satz findet sich erstmals im *Textus emendatus* 1964.

¹⁹ Schema decreti (textus prior) vom 27. 4. 1964, n. 29. nota 19, p. 28.

ihm aufgestellten Dreivorschlag gebunden werde²⁰. Für die Pfarrerrwahlen durch das Volk hätte das keine Neuerung bedeutet, da das bereits in CIC c. 1452 vorgeschrieben war. Diese Regelung sollte aber auf jegliche gebundene Verleihung ausgedehnt werden, wenn man Volkswahlen nicht hätte ganz beseitigen können.

Mit den sog. Volkswahlen befassen sich ausdrücklich die Ausführungsbestimmungen zu Art. 31 des Bischofsdekrets: „*Was die bestehenden sog. Volkswahlen betrifft, so ist es Aufgabe der betr. Bischofskonferenz, dem Apostolischen Stuhl Vorschläge für geeignetere Lösungen zu machen, damit sie — soweit es möglich ist — abgeschafft werden*“ (EcclSanct I 18 § 1 Abs. 2). Die Pfarrerrwahlen sind dadurch, wo sie bestehen, noch nicht abgeschafft, sollen aber nach Möglichkeit durch bessere Lösungen ersetzt werden.

Die Antwort des Vaticanum II auf die Frage nach Bischofs- und Pfarrerrwahl ist also *unterschiedlich*: für die Bischofswahl ist eine Beteiligung der Laien durch Befragung nicht ausgeschlossen; Volkswahlen und damit auch Pfarrerrwahlen sollen jedoch abgeschafft werden. Die Forderung nach Bischofs- und Pfarrerrwahl durch Klerus und Laien kann sich also nicht direkt auf ausdrückliche Normen des Vaticanum II berufen. Die Antwort des Konzils erhält allerdings einen *besonderen* Akzent durch eine Aussage, die in der Dogm. Konstitution „*Lumen gentium*“ über die Kirche steht (Art. 37). Danach haben die Laien entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und hervorragenden Stellung die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären. Gegebenenfalls soll das durch die dazu von der Kirche geschaffenen Einrichtungen geschehen. Man darf wohl mit gutem Recht annehmen, daß sie auch bezüglich der Bestellung von Bischöfen und Pfarrern ihre Meinung sagen und ihren Rat geben können²¹; gleiches muß gelten für die Forderung nach dem Wahlrecht, wenn es hierbei um das Wohl der Kirche geht.

3. Die *dritte Frage* ist rechtspolitischer Natur: Soll eine Beteiligung der ganzen betroffenen Gemeinschaft bei der Bestellung der Bischöfe und Pfarrer eingeführt werden oder nicht? Soll man sich in Deutschland mit dem Bestehenden begnügen, oder empfiehlt es sich, Bischofs- und Pfarrerrwahl unter Beteiligung der Laien einzuführen, und wenn ja, in welchem Umfang und Ausmaß? Es ist die Frage nach der Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit von Bischofs- und Pfarrerrwahl und nach ihrer praktischen Durchführbarkeit. Nicht alles,

²⁰ Schema decreti de cura animarum vom 22. 4. 1963, n. 16 p. 13; Appendix tertia n. 15 p. 69/70.

²¹ G. Biemer, Die Bischofswahl 174.

was grundsätzlich möglich ist, muß allein schon deswegen auch ermöglicht werden. Nicht alles, was grundsätzlich möglich ist, ist auch schon für jede Zeit und jeden Ort gut, oder — in bewährter Weise kirchlich gesprochen²² — ist schon *necesse et utile*, ist notwendig, angemessen und nützlich. Mit Notwendigkeit und Utilität sind Gesichtspunkte bezeichnet, von welchen allein aus die Antwort gegeben werden kann: im Blick auf die Sendung der Kirche und die Sorge um das Heil der Gläubigen²³. Es genügt nämlich nicht, sich auf die Urkirche und die Geschichte zu berufen und zu sagen, weil die Bischofswahlen früher einen großen Stellenwert hatten, müssen sie heute wiederbelebt werden. Die Forderung muß an der Sendung der Kirche und dem Heil der Gläubigen gemessen werden.

a) Der Hauptgrund für die Beteiligung aller Glieder der betroffenen kirchlichen Gemeinschaft, Klerus wie Laien, an der Bestellung der Amtsträger dürfte in der *fundamentalen Gleichheit* der Gläubigen in der Kirche liegen, der eine fundamental gleiche Verantwortung aller für die Kirche entspricht. Das geistliche Selbstverständnis der Kirche als *Volk Gottes* und die Erkenntnis, daß alle Glieder des Gottesvolkes, Hirten und Laien, in gegliederter und gestufter *Communio*, aber gleichwohl partnerschaftlich miteinander leben und zu leben haben, führt konsequent zu einer Beteiligung aller an der Bestellung der Amtsträger. Wenn die Diözese und auch die Pfarrei, je auf ihre Weise und zu ihrem Teil, Teile des Gottesvolkes — *portio populi Dei* — sind, in welchem die eine heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist²⁴, dann können nicht nur die kirchlichen Autoritäten oder die durch heilige Weihe geprägten Glieder allein tätig werden, sondern muß die ganze betr. Gemeinschaft mit allen ihren Gliedern an der Berufung von Bischof und Pfarrer beteiligt werden. Handelt es sich bei Bischofs- und Pfarramt indessen lediglich um Zweigstellen der Heilsanstalt Kirche, eingerichtet zur geistlichen Versorgung der ihr Zugewiesenen, dann kann und muß vielleicht sogar auf die aktive Mitwirkung der Anvertrauten verzichtet werden.

Auch im Blick auf das *Amt* und seine *Funktion* in der Kirche läßt sich die Forderung nach Mitbeteiligung an der Besetzung der Bischofs- und Pfarrämter rechtfertigen. Das Amt ist ganz vom *Dienst* her geprägt. Die Amtsträger „*stehen im Dienste ihrer Brüder, damit alle, die zum Volke*

²² Vgl. z. B. die Sprechweise des Vaticanum II, Bischofsdekret „Christus Dominus“, Art. 31 Abs. 2.

²³ Vgl. Y. Congar, Einige überlieferte Ausdrücke des christlichen Dienstes in: Y. Congar, Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, 111–143, bes. 115–134.

²⁴ Vaticanum II, Bischofsdekret „Christus Dominus“, Art. 11.

Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heil gelangen²⁵“. Die Ausübung des Dienstes darf daher nicht allein auf das Ziel ausgerichtet sein, sondern muß sich an den Gliedern der Kirche orientieren. Hierbei ist die Erkenntnis zu beachten, daß man den Dienst wirksamer vollzieht, wenn man ihn nicht für den Mitchristen, sondern mit ihm zusammen ausübt. Es kommt dabei auf Übereinstimmung und Gegenseitigkeit, auf Konsens und Reziprozität, auf partnerschaftliche Führung durch die Hirten an²⁶. In den Worten „frei und geordnet“ des Konzilstextes könnte das angedeutet sein. Innerhalb der fundamentalen Gleichheit ist von der Berufung und Sendung zu besonderem Dienst her eine Ungleichheit gegeben. Deswegen, aber auch nur insoweit ist eine abgestufte Mitwirkung der Laien gerechtfertigt.

Ein Zusammenwirken zwischen Hirten und Laien war im Bereich der kirchlichen Normsetzung immer und ist bis heute gegeben. Eine kirchliche Norm, die von der zuständigen kirchlichen Autorität erlassen ist, kann nicht verbindlich werden, wenn die angesprochene Gemeinschaft sie nicht aufnimmt, rezipiert. Andererseits können durch das Verhalten einer kirchlichen Gemeinschaft neue verbindliche Normen, kann Gewohnheitsrecht entstehen, durch das geltende Normen aufgehoben oder abgeändert werden. Wenn schon alle Glieder der Kirche in dem so bedeutsamen Bereich der Normbildung, am Entstehen neuer Normen aktiv mitwirken, dann ist nicht einzusehen, daß sie nicht auch in anderen Bereichen, z. B. an der Bestellung kirchlicher Amtsträger mitwirken²⁷.

Die Mitwirkung an der Berufung ins Bischofs- und Pfarramt dürfte ferner auch deswegen nützlich sein, weil dadurch die zur fruchtbaren Zusammenarbeit notwendige Vertrauensbasis eher geschaffen werden kann. Die Glieder der Gemeinschaft wissen einen Mann ihres Vertrauens, den sie für den geeigneten halten, im Bischofs- oder Pfarramt. Der Amtsträger hingegen weiß sich vom Vertrauen der Gemeinschaft getragen²⁸.

Die Beteiligung der Betroffenen ist daher als notwendig, angemessen und nützlich anzusehen. Mit der Berufung auf das Wesen der Kirche als Volk Gottes und die Funktion des kirchlichen Amtes läßt sich eine Be-

²⁵ Vaticanum II, Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, Art. 18 Abs. 1.

²⁶ E. G o l o m b, Kirchenstruktur und Brüderlichkeit heute: Koinonia, Kirche und Brüderlichkeit, Wien 1968, 64; Vgl. Y. S p i e g e l, Kirche als bürokratische Organisation, München 1969, 66, 85.

²⁷ M. K a i s e r, Kann die Kirche demokratisiert werden?: Lebendiges Zeugnis, 1969 Heft 1, 17.

²⁸ K o t t j e - R i s s e, Wahlrecht für das Gottesvolk 84; J. G. G e r h a r t z, Demokratisierung in der Kirche: Theologische Akademie VI, Frankfurt 1969, 105/106.

teiligung, auch eine abgestufte Mitwirkung aller Glieder der Kirche an der Besetzung von Bischofs- und Pfarrämtern begründen. Nicht begründet ist damit, daß diese Beteiligung in der Form der Wahl erfolgen soll oder gar muß.

b) Es ist also nun darzutun, warum die Beteiligung gerade in Form der Wahl, und zwar der kanonischen Wahl als rechtsverbindlicher Vorschlag einer Person geschehen soll. Gibt es doch auch ohne Wahl eine durchaus effiziente Einflußnahme, z. B. durch die heute so beliebten Anhörungsverfahren oder durch Zustimmung zu einer von der kirchlichen Autorität ausgesprochenen Ernennung, wobei die Verweigerung der Zustimmung gleich Ablehnung ist. Warum soll es gerade das Wahlrecht sein? Es scheint, daß die Frage so falsch gestellt ist; sie müßte lauten: Wenn die Beteiligung aller angemessen und nützlich ist und wenn die Wahl dogmatisch und kirchenrechtlich möglich ist, und wenn es sie schon gibt, warum sollte die Beteiligung dann nicht in der Form der Wahl geschehen?

Die Antwort kann nicht für alle Teile der weiten Weltkirche gleichlautend gegeben werden. Sie muß die verschiedenen *Lebensformen* berücksichtigen, in denen die Glieder der einzelnen Teilkirchen leben. Entsprechend diesen Lebensformen sollten die Glieder der Kirche so weitgehend wie möglich aktiv beteiligt werden, auch an der Besetzung der Bischofs- und Pfarrämter, und diese Beteiligung sollte auch institutionell gesichert werden. Wo die Glieder der Kirche im politischen Bereich in *demokratischen* Formen leben und in ihnen geübt sind, dürfte es sehr nützlich, wenn nicht sogar notwendig sein, die in der Kirche möglichen Formen der Mitbestimmung auch zuzulassen²⁹. Partizipation, Kooperation und Konsens lassen sich nur durch den Einsatz solcher Mittel erreichen, die diesen Lebensformen entsprechen. Die *weitestgehende* Weise der möglichen Mitbestimmung dürfte hier die Wahl von Bischöfen und Pfarrern durch das Gottesvolk sein.

c) Gegen ein Wahlrecht für das Gottesvolk können berechtigt im Grunde nur folgende Bedenken vorgetragen werden: Die Bischofs- und Pfarrwahl führe zu unerfreulichen Auseinandersetzungen, zu Haß, Zank, Streit und Zwiespalt, zu Gruppen- und Parteienbildung, die notwendige Diskussion werde in Form und Inhalt nicht in der rechten Weise geführt, es käme zu Stimmenfang der Wähler und unguter Beeinflussung des Gewählten, leicht könne er der Spielball bestimmter Gruppierungen werden³⁰. Auch hier darf auf die Lebensformen der Gesellschaft verwie-

²⁹ P. Wesemann, Münsterische Bischofswahl — heute und morgen, in: Bischof Heinrich Tenhumberg. Ein Gedenkblatt zu seiner Amtsübernahme, Münster 1969, 23.

³⁰ Kottje-Risse, Wahlrecht für das Gottesvolk 83; W. Ülhof, Die Pfarrwahl 336.

sen werden. In dem Maß sich dort der Kommunikationsprozeß offener gestaltet und die Diskussion sachgerecht geführt wird, Argumente zählen und nicht Emotionen, werden die genannten Nachteile schwinden.

Kein Grund gegen das Wahlrecht und die Beteiligung der Laien an ihm darf die Furcht sein, daß es dann schwieriger sein wird, selbst dann nicht, wenn sicher feststeht, ohne sie geht es einfacher und reibungsloser³¹. Mut zum Experiment gehört auch zur Kirche, wobei man aber fragen muß, ob Wahlrecht für das Gottesvolk überhaupt im echten Sinn ein Experiment ist und ob es sich um neue Wege handelt.

Schwerer wiegt indessen der Einwand, daß allzuoft der rechte Überblick und die sachgemäße Einsicht fehlten, daß dadurch örtliche, kurzfristige und nebensächliche Dinge in den Vordergrund träten und die überörtlichen und langfristigen Gesichtspunkte im Hinblick auf das Gemeinwohl zurückträten. Dieser Einwand läßt sich für die Bischofswahl entkräften, da man durch die rechte Zusammensetzung des Wahlgremiums leicht vorsorgen kann. So bleibt das Bedenken vor allem für die Pfarrerrwahl wegen des mangelnden Überblicks über die Aufgaben und über die Kandidaten bestehen. Da außerdem zwischen Diözese und Pfarrei, die eine Einrichtung rein kirchlichen Rechts ist, ein theologischer Unterschied besteht, legt es sich nahe, das Wahlrecht zum Bischofsamt und das zum Pfarramt verschieden auszuformen.

II. Die Ausformung der Bischofs- und Pfarrerrwahl

Nachdem geklärt ist, daß Bischofs- und Pfarrerrwahl möglich sind, vom Kirchenrecht her als notwendig, angemessen und nützlich anzusehen sind, nichts Entscheidendes gegen ihre Einführung und Zulassung spricht, diese sogar empfohlen werden kann, ist nun zu fragen, wie könnte und sollte der Wahlmodus gestaltet sein. Es geht nicht darum, eine Wahlordnung vorzulegen, sondern einige *Gesichtspunkte* aufzuzeigen, die für den *Wahlmodus* von Bedeutung sind. Da es viele Möglichkeiten gibt, wird es nicht auf den ersten Anhieb gelingen, die bestmögliche Gestalt zu finden³².

1. Leitsätze für Bischofs- und Pfarrerrwahl

„Wahl ist die Bestimmung einer Person aus einer Mehrzahl von Kandidaten durch eine Mehrzahl dafür zuständiger Menschen“; die Wähler sollen in einem zwischenmenschlichen Prozeß angesichts mehrerer Mög-

³¹ K. Rahner, Aufgaben der Stunde, in: K. Rahner, Gnade der Freiheit, Freiburg 1968, 249.

³² Vgl. zu diesem Abschnitt vor allem G. Hoffmann, Wahlen und Ämterbesetzung in der Kirche: Festschrift E. Ruppel, Hannover 1968, 164–196.

lichkeiten zu einer einheitlichen Willensbildung kommen³³. Aus Sinn und Begriff der kirchlichen Wahl und im Blick auf das Bischofs- und das Pfarramt lassen sich einige wichtige Leitsätze ableiten und entwickeln.

a) *Es muß eine Auswahlmöglichkeit bestehen*

Vom Begriff der Wahl her muß der Wähler aus mehreren Möglichkeiten auswählen können, er muß Alternativen haben. Daher gehören zu einer Wahl mindestens zwei Kandidaten. Andernfalls handelt es sich lediglich um Zustimmung; die sog. Wähler werden dabei aufgefordert, ihre Zustimmung zu der bezeichneten Person zu geben oder diese zu verweigern, d. h. den Kandidaten abzulehnen. Auch das kann noch von großer Bedeutung sein; es ist aber keine Wahl.

b) *Vor der Wahl muß die Möglichkeit zur Aussprache, mindestens jedoch zur Information über die Kandidaten gegeben sein*

Ziel der Wahl ist es, aus Geeigneten den Geeigneteren für das Amt zu finden. Die Wähler sollen aus mehreren Geeigneten den Richtigen, d. h. den nach ihrem Urteil Geeigneteren bestimmen. Dieses Bestimmen geschieht in der Bildung des Gesamtwillens der Wählerschaft. Dieser kann sich aber erst bilden, wenn sich der einzelne Wähler entschieden hat. Der einzelne kann seine Wahl unter den Kandidaten nur treffen, wenn er die Möglichkeit hat, sich ein Urteil über die Eignung, über das Für und Wider zu bilden. Er muß abwägen können, was für den einen und gegen den anderen spricht, da selten alle Vorzüge oder nur Vorzüge in einem Kandidaten vereinigt sind. Das heißt aber nichts anderes, als daß der Wähler den nach seinem (das Pro und Contra wägenden) Urteil Geeigneteren aus den Kandidaten zu wählen hat, so daß nach der Integration der Einzelwillen in den Gesamtwillen auch nach diesem der Geeignetere zu wählen ist³⁴. Andernfalls handelte es sich um Willkür, und man sollte besser das Los entscheiden lassen.

Damit das wägende Urteil möglich ist, ist mindestens *notwendig*, daß sich der Wähler *informieren* kann. Zwischen Bekanntgabe des Wahlvorschlages und dem Wahlakt muß ein entsprechender Zeitraum liegen. Der Wahlvorschlag muß rechtzeitig vor der Wahl den Wählern bekanntgegeben werden. Da es sich bei Bildung des Gesamtwillens einer

³³ H. Westerath, Wahlrecht: Evangelisches Staatslexikon. Stuttgart 1966, 2472.

³⁴ Die für die freie Verleihung gegebene Weisung (CIC cc. 153 § 2, 459 § 1; IOpers. c. 95 § 2, 500 § 1), gilt auch für die Wahl, näherhin für die Wähler; für die unierten Ostkirchen ist das in IOpers. c. 252 § 2 n. 2 ausdrücklich gesagt. Anders verhält es sich bei der Bestätigung (*confirmatio*) einer Wahl; hier kann nur geprüft werden, ob der Gewählte geeignet ist (CIC c. 177 § 2; IOpers. c. 119 § 2).

Personenmehrheit um einen zwischenmenschlichen Vorgang handelt, sollte diese Willensbildung auch in zwischenmenschlicher Weise geschehen. Es sollte daher Beratung und Aussprache über die Kandidaten stattfinden, und zwar in kollegialer Weise, d. h. im Wahlgremium selbst³⁵.

c) *Bischofs- und Pfarrerwahl sollten durch Mitglieder der bestehenden Räte gewählt werden*

Konsequenz aus dem in b) genannten Leitsatz ist, daß der Wähler zu seiner Entscheidung qualifiziert sein muß. Da er in einem das Für und Wider wägenden Prozeß den Geeigneteren zu bestimmen hat, muß er dazu fähig sein oder befähigt werden, selbst in der Lage sein oder in sie versetzt werden, den Geeigneteren herauszufinden. Es geht hier also um die Fragen, nach welchen Kriterien der Kreis der Wähler zu umschreiben ist, der den Kandidaten für das leitende Amt der Gemeinschaft wählt. Sollen und können alle Glieder der kirchlichen Gemeinschaft wählen oder nur eine repräsentative Vertretung? Soll also unmittelbare oder mittelbare Wahl stattfinden? Soll ferner das repräsentative Wahlgremium eigens für die Wahl gebildet werden, oder soll mit der Wahl ein bereits existierendes und erprobtes Gremium betraut werden?

Aus folgenden Gründen sollten Mitglieder bestehender Räte das Wahlgremium bilden. Die Mitglieder der diözesanen Räte (Diözesanrat, Priesterrat, Pastoralrat) und des Pfarrgemeinderats sind auf längere Zeit hindurch aktiv an den Entscheidungsprozessen, wenigstens beratend beteiligt. Sie haben entsprechende Erfahrung, sie sind mit den Anliegen der Teilkirche vertraut, sie haben den größeren Überblick, sie kennen in etwa die Anforderungen, die das Amt an den Inhaber stellt. Daher dürfte das zur Auswahl des geeigneteren Kandidaten notwendige *Mindestmaß an Sachkenntnis* bei ihnen vorausgesetzt werden. Hinzu kommt bei den diözesanen Gremien wohl auch die bessere *Kenntnis* solcher Personen, die für das Bischofsamt geeignet erscheinen. Dadurch wird das rechte Abwägen des Für und Gegen einen Kandidaten erleichtert und eine bessere Wahl ermöglicht³⁶.

Außerdem ist bei einem Wahlgremium aus Mitgliedern der Räte eine *bessere Integration* und ein *stärkerer Ausgleich* der in der Kirche wirkenden *geistlichen Kräfte* eher gewährleistet, vorausgesetzt, daß die Räte ein annähernd richtiges Bild der Teilkirche widerspiegeln. Mit aller Sor-

³⁵ Vgl. G. Hoffmann, Wahlen 179, 182.

³⁶ Der Bischof sollte nach Möglichkeit, nicht unbedingt, aus der Diözese selbst kommen. Da das beim Pfarrer nicht der Fall ist, ist der Pfarrgemeinderat in einer schwierigeren Lage, ganz zu schweigen von den übrigen Pfarrangehörigen.

ge muß daher danach getrachtet werden, die Räte in der rechten Weise zusammenzusetzen. Es scheint, daß der hierzu eingeschlagene Weg nicht ganz falsch, wenn auch noch verbesserungsbedürftig ist.

Aus diesen Gründen muß eine *unmittelbare* Wahl durch alle Glieder der Gemeinschaft als *ungeeignet* abgelehnt werden. Tragbar wäre sie allenfalls in kleineren Pfarrgemeinden; doch schon in größeren Pfarreien, erst recht in den Großpfarreien, wie sie sich in Zukunft bilden werden, entstehen erhebliche Schwierigkeiten. Gegen eine unmittelbare Wahl spricht ferner, daß ein plebiszitäres Verfahren allzuleicht zufälligen, unsachlichen und schädlichen Einflüssen offensteht. Bedenken müßte hervorrufen, daß bei unmittelbarer Wahl allzuleicht nur eine zufällig zustande gekommene Minderheit die Wahl vornimmt³⁷.

d) *An der Aufstellung des Wahlvorschlags sind alle zu beteiligen, die ein berechtigtes Interesse an der Wahl haben*

Die teilkirchliche Gemeinschaft, ob Bistum oder Pfarrei, lebt nicht isoliert, losgelöst, für sich allein. Sie steht in einem engen horizontalen und vertikalen Bezugsgefüge mit anderen kirchlichen Gemeinschaften, eben in der kirchlichen Gemeinschaft (*communio ecclesiastica*). In diese wird die teilkirchliche Gemeinschaft durch ihren Leiter, den Bischof oder den Pfarrer integriert, wenn und weil dieser mit den anderen Vorstehern in Gemeinschaft steht. Ein *berechtigtes Interesse*, an der Kandidatenwahl mitzuwirken, haben daher: bei der Bischofswahl der Papst als Haupt des Bischofskollegiums und der Kirche und die Nachbarbischöfe, die heute in der Bischofskonferenz kollegial handeln, bei der Pfarrerwahl außer dem Bischof die Nachbarpfarrer in Dekanat oder Region, auch die entsprechenden Räte, zumal dann, wenn dem Pfarrer neben seiner Pfarrei weitere Pastoralaufträge erteilt werden.

Papst und Bischof sollten darüber hinaus auch aus *praktischen* Gründen an der Kandidatenauswahl beteiligt werden, da sie dem Gewählten das Amt übertragen müssen. Hat nämlich der Papst bzw. der Bischof zu dem Wahlvorschlag seine Zustimmung gegeben, d. h. hat er die Kandidaten *vor* der Wahl als geeignet für das Amt erklärt, dann kann *nach* der Wahl die Eignungsprüfung und damit die Bestätigung selbst entfallen. So ist es z. B. der Fall im ostkirchlichen Bereich: Wenn ein Bischof aus einer vom Apostolischen Stuhl approbierten Liste gewählt wird, dann ist keine Bestätigung mehr notwendig (IOpers. c. 254). Die Beteiligung derer, die ein berechtigtes Interesse haben, kann auf

³⁷ J. Neumann, Wahl und Amtszeitbegrenzung 125/126; Kottje-Risse, Wahlrecht für das Gottesvolk 77; P. Wesemann, Münsterische Bischofswahl 23.

verschiedene Weise erfolgen: durch Einbringen eigener Vorschläge, durch Anhörung, aber auch durch Aufnahme in das Wahlvorschlagsgremium³⁸.

e) *Die Freiheit der Wahl muß gegen kirchenfremde Motive wie vor innerkirchlicher Beeinflussung gesichert werden*

Gerade die kirchlichen Wahlen sind gegen Einflußnahme von außen und gegen kirchenfremde Motive besonders anfällig. Aber auch innerkirchlich kann die Freiheit gefährdet sein. Zur Abwehr der Gefahr ist es erforderlich, daß außerkirchliche Wahlmodelle nicht unkritisch übernommen werden und eine Politisierung im Sinn des weltlich-politischen Wahlrechts vermieden wird³⁹. Jede außerkirchliche und jede öffentliche Wahlpropaganda, jede Werbung für die Kandidaten mit kirchenfremden Mitteln, jede Werbung durch die Kandidaten müßte unzulässig sein, da sie dem Wesen kirchlicher Wahlen widerspricht⁴⁰.

f) *Das Wahlrecht muß transparent sein*

Rechtliche Normen zur Regelung der Wahl und Abwehr der Gefahren sind unerlässlich. Aber sie müssen übersichtlich, verständlich und unkompliziert sein. Nur so ist ein transparenter Vorgang gewährleistet, der für die legitimierende Wirkung nicht unerheblich ist⁴¹.

2. Modelle der Bischofswahl

Der Bischof soll, wie oben begründet, nicht unmittelbar, sondern von einem besonderen Wahlgremium gewählt werden. Dieses Wahlgremium muß aber nicht notwendig auch den *Wahlvorschlag* erstellen. Dieser kann den Wählern von anderer Seite vorgelegt werden. Das Aufstellen des Wahlvorschlags, der Kandidatenliste, muß von dem *Wahlakt* selbst un-

³⁸ Die politische Klausel der Konkordate, durch die dem Staat die Wahrnehmung seiner berechtigten Interessen bei der Bischofsernennung gesichert ist, könnte entfallen, wenn die Bestellung des Bischofs in „demokratischer“ Weise in einer Wahl durch eine entsprechend legitimierte Wahlkörperschaft erfolgt. In den evangelischen Kirchenverträgen, die seit 1955 abgeschlossen wurden, begnügt sich der Staat mit der Anzeige seitens der Kirche über die Vakanz des leitenden geistlichen Amtes der Kirche und der Mitteilung über die Person des neuen Amtsträgers, wenn das Amt durch Wahl oder Berufung durch eine Synode besetzt wird; Niedersächs. Kirchenvertrag (1955) Art. 7; Schleswig-Holsteinischer KV (1957) Art. 9; Lippischer KV (1958) Art. 8 Abs. 2; Hessischer KV (1960) Art. 9; Rheinland-Pfälzischer KV (1962) Art. 10; vgl. auch Preußischer KV (1931) Schlußprotokoll zu Art. 7.

³⁹ Kottje-Risse, *Wahlrecht für das Gottesvolk* 83; E. Wolf, *Ordnung der Kirche*, Frankfurt 1961, 418.

⁴⁰ Vgl. G. Hoffmann, *Wahlen* 161–163.

⁴¹ J. G. Gerhartz, *Demokratisierung in der Kirche* 105; H. Peters, *Wahlen: StL VIII* 399.

terschieden werden, in dem die Wähler aus mehreren Kandidaten einen als den geeigneteren auswählen. Das letztere allein ist begrifflich notwendig für eine Wahl. *Je nachdem, wem* das Aufstellen des Vorschlags und der Wahlakt zusteht, ob beide Akte in einer Hand liegen oder getrennten Gremien übertragen sind, gibt es vier Modelle für die Bischofswahl. Jedes Modell hat seine Vorzüge, jedes hat seine Nachteile⁴².

a) Bei Modell 1 sind Wahlvorschlag und Wahlakt in einer Hand vereinigt. Beide Akte stehen rechtlich demselben Gremium zu; das Gremium wählt nicht nur, sondern stellt zuvor selbst den Wahlvorschlag zusammen. Dieses Modell hat den Vorteil, daß es das *synodale Element* am stärksten hervortreten läßt, besonders wenn bestehende synodale Gremien das Wahlrecht haben und dadurch alle Glieder der Diözese wenigstens einigermmaßen repräsentativ beteiligt sind.

Wahlkörperschaft könnte z. B. der Pastoralrat in den Diözesen sein, in denen ihm die volle Priorität vor dem Diözesanrat (Laienrat) und dem Priesterrat zukommt und er sich hauptsächlich aus delegierten Mitgliedern dieser Räte zusammensetzt. In Diözesen mit nur einem Gremium auf Bistumsebene könnte diesem das Wahlrecht zustehen. In Bistümern, die zwei diözesane Räte haben, den Diözesanrat und den Priesterrat, wäre eine Wahlkörperschaft denkbar, die aus dem ganzen Diözesanrat und dem Priesterrat gebildet ist. Ein solches Gremium hat den Nachteil, daß es zu groß ist⁴³.

Dem Priesterrat müßte bei der Wahl des Bischofs ein *besonderes Gewicht* zukommen, da der Bischof das Haupt des Presbyteriums ist, das durch den Priesterrat repräsentiert wird, und der Bischof gleichsam der Dienstherr der Priester ist und diese mit ihm durch ihre besondere Mitverantwortung als seine Mitarbeiter eng verbunden sind. Es dürfte sich daher empfehlen, die Wahlkörperschaft aus dem Priesterrat insgesamt und einer gleich großen Zahl von Mitgliedern des Diözesanrats zu bilden. Dadurch wäre das Wahlgremium kleiner und damit arbeitsfähiger gestaltet. Bei den genannten Formen wird jedoch bald als Nachteil spürbar werden, daß die *Kandidatensuche* selbst für eine Kommission zu *schwierig* ist, da ihre Kenntnis nicht ausreicht. Man ist in jedem Fall auf Anhörungen angewiesen. Näherliegend dürfte es sein, die Wahlvorschlagskommission durch weitere sachkundige Mitglieder zu ergänzen, die nicht aus dem Wahlgremium stammen. Dadurch könnten der Papst und die Bischofskonferenz von Anfang an angemessen beteiligt werden, was spätere Komplikationen und Verzögerungen ausschließt. Damit ist *faktisch* aber das *Ein-Hand-Modell* verlassen. Modell 1 ist daher

⁴² Vgl. bes. G. Hoffmann, Wahlen 180—184.

⁴³ In der Diözese Trier würde es ungefähr 175 Mitglieder zählen.

nur zu empfehlen, wenn das Wahlgremium klein und die notwendige Personal- und Sachkenntnis in ihm selbst vorhanden ist.

b) Bei Modell 2 sind die beiden Akte, Kandidatensuche und Wahl, *nicht in einer Hand*. Das Wahlgremium wählt aus einem Wahlvorschlag, der durch ein anderes, von ihm getrenntes Gremium aufgestellt ist. Vorschlagsgremium kann ein bestehendes kirchliches Organ sein (z. B. Domkapitel, Geistlicher Rat, Pastoralrat). Es kann aber auch eigens eingerichtet sein, was größere Vorteile böte. Bei der Zusammensetzung könnten alle ortskirchlichen wie überortskirchlichen Gesichtspunkte sowie die o. g. berechtigten Interessen Dritter berücksichtigt werden. Man kann sich die Zusammensetzung folgendermaßen denken: Vertreter von Diözesanrat und Priesterrat, Vertreter der Diözesanleitung, der Regionaldekane und Dechanten, der Bischofskonferenz sowie der päpstliche Gesandte. Eine Beteiligung der *Bischofskonferenz* kann auch in der Weise geschehen, daß sie ihre Zustimmung zu einer ihr vorgelegten Kandidatenliste erteilt. Dieses Verfahren würde der Geschichte gut entsprechen. Der *päpstliche Gesandte* kann seine Rechte auch auf der Bischofskonferenz ausüben, zu der er sich nach dem Motuproprio über die Aufgaben der päpstlichen Gesandten Zutritt verschaffen kann, wenn er nicht eingeladen ist (VIII 2). Zu erwägen bliebe, ob man nicht auch innerkirchlich mit einem negativen Ausschließungsrecht gute Erfahrungen machen könnte. Modell 2 ist ungeeignet, wenn die Transparenz des gesamten Wahlgeschehens und die öffentliche Aussprache über die Kandidaten nicht in der erforderlichen Weise gewährleistet oder faktisch nicht gegeben sind. Gerade hinsichtlich der Aussprache zeigt sich, daß diese außerhalb des Gremiums erfolgt, wenn die innergremiale Öffentlichkeit zu groß ist; erst recht ist das der Fall, wenn es sich um außergremiale Öffentlichkeit handelt⁴⁴.

c) Bei Modell 3 ist dem kleinen *Wahlvorschlagsgremium* auch der *Wahlakt selbst* übertragen; es wählt gleichsam im Auftrag des größeren Wahlgremiums. Diesem bleibt allerdings ein *Zustimmungsrecht* zur getätigten Wahl. Es muß der Wahl zustimmen, kann dem Gewählten aber auch seine Zustimmung versagen und ihn ablehnen. Modell 3 bietet den Vorteil, daß auch der Wahlakt von einem kleinen Kreis vorgenommen wird und daher die notwendige Aussprache in diesem Kreis offener, aber auch für den Kandidaten schonender erfolgen kann. Man kann sich vorstellen, daß gerade für den, der verantwortlich denkt, es leichter (ist), die Frage der Zustimmung zu einer getroffenen Wahl gewissenhaft zu entscheiden, als eine „Wahl“ zu vollziehen, die er nicht in allen Zusammenhängen übersieht⁴⁵.

⁴⁴ Vgl. Kottje-Risse, Wahlrecht für das Gottesvolk 86.

⁴⁵ G. Hoffmann, Wahlen 184.

d) Theoretisch denkbar ist auch ein viertes Modell. Es unterscheidet sich von den vorhergehenden durch die *Umkehr des Größenverhältnisses* der zwei tätigen Gremien. Die Wahlvorbereitung käme dem größeren Kreis zu, die Wahl selbst einem kleineren Gremium. Modell 4 ist dann *brauchbar*, wenn aus irgendwelchen Gründen die Wahlkörperschaft selbst klein gehalten werden muß, gleichwohl aber ein größerer Kreis mitwirken soll, oder wenn man gehalten ist, das bestehende Wahlrecht eines Kollegiums zu respektieren (z. B. das des Domkapitels). *Ohne Änderung des Konkordatsrechts*, rein durch innerkirchliche Maßnahme kann Modell 4 wenigstens in der Weise angewendet werden, daß bei der Kandidatensuche und dem Aufstellen der Liste, die das Domkapitel einzusenden hat, ein größerer Kreis herangezogen wird. Von einem Vorschlagsrecht kann allerdings in diesem Fall nicht gesprochen werden. Es wäre naheliegend, unter Rückgriff auf Modell 4 die *Neuordnung* des deutschen Bischofswahlrechts *innerkirchlich* zu beginnen, solange die Konkordate nicht geändert sind⁴⁶.

Eine Bischofswahl findet in einer Diözese nicht allzuoft statt. Wegen der damit verbundenen geringen Erfahrungsbreite empfiehlt es sich, die Bischofswahl für den Bereich einer Bischofskonferenz oder kirchlichen Region übereinstimmend zu gestalten.

3. Die Pfarrerwahl

Auch die Pfarrerwahlen lassen sich entsprechend den genannten vier Modellen ausformen. Bei ihnen könnte selbst im Bereich einer Diözese Mannigfaltigkeit herrschen. Gleichwohl scheint es angebracht, in einem Bistum einheitlich zu verfahren. Gute Gründe, theologische wie praktische, sprechen für eine Form nach Modell 2: Die Pfarrei sollte aus einem Dreivorschlag wählen, den der Bischof aufstellt. Die Pfarrei hat damit nur ein beschränktes Wahlrecht, aber immerhin ein Wahlrecht.

a) Das rechte Wahlgremium wäre der Pfarrgemeinderat⁴⁷. Die Kandidatensuche durch dieses Gremium stößt auf praktische Schwierigkeiten. Es fehlt die notwendige Personalkennntnis, da der Pfarrer nicht

⁴⁶ Nach der Satzung für den Diözesanrat in der Diözese Rottenburg vom 18. 2. 1970, § 1 Abs. 4 „kann (der Diözesanrat) im Falle der Sedisvakanz im Rahmen der geltenden Bestimmungen Kandidaten für die Bischofswahl nennen“ (Kirchl. Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 1970, 48). In der Diözese Meißen hat der Bistumsrat bei der Auswahl der Bischofskandidaten (nach Maßgabe des Kirchen- und Diözesanrechts) ein Mitspracherecht (Synodal-Dekret II „Die Ordnungen der Räte“, 1970, C I).

⁴⁷ Es bleibt zu erwägen, ob der Pfarrgemeinderat für diesen Fall nicht durch die Ersatzmänner erweitert werden sollte.

aus der Gemeinde genommen wird⁴⁸. Wenn sich niemand meldet, wäre die Pfarrei gezwungen, auf ihr Wahlrecht zu verzichten und die Bestellung des Pfarrers ganz dem Bischof zu überlassen⁴⁹. In manchen Fällen könnte diese Erfahrung für die Pfarrei sehr heilsam sein.

Da es um rationalen und ökonomischen Einsatz der vorhandenen Kräfte geht, muß der Bischof schon bei der Kandidatensuche *entscheidend eingeschaltet* sein. Nur so ist es auch möglich, übergeordnete Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Das aber ist notwendig, da der Pfarrer in Zukunft mehr als bisher pfarr-übergreifende Aufgaben zu erfüllen hat. Die Pfarrei ist keine Minidiözese. Das ist der theologische Grund für die starke Beteiligung des Bischofs. Die Pfarrei hat auf der Ebene unterhalb der Diözese große Ähnlichkeit mit der Diözese. Sie nimmt im Gegensatz zu anderen Gemeinschaften die größte Anzahl der verschiedenen Funktionen im kirchlichen Lebensvollzug wahr. Darin gründet ihre besondere Stellung im Aufbau der Diözese. Die Diözese ist aber nicht einfach voll und ganz ihrem Wesen und ihren Aufgaben nach in die Pfarreien hineingegeben⁵⁰. Die Priestergruppen haben deswegen zu Recht ihre Forderung nach dem Wahlrecht eingeschränkt: „Die Ortskirchen sollen selbst ihre Priester wählen in einem Verfahren, bei dem der Bischof soviel wie möglich beteiligt ist⁵¹.“ Kirchenrechtlich formuliert könnte das so lauten: Die Pfarrei soll das Recht haben, ihren Pfarrer aus einem Dreivorschlag des Bischofs zu wählen.

b) Dieser Dreivorschlag sollte auf folgende Weise zustande kommen: Die vakante Pfarrei wird öffentlich und rechtzeitig mit Angabe einer ausreichenden Frist zur Wiederbesetzung *ausgeschrieben*. Die Ausschreibung enthält die notwendigen Angaben, so daß sich der Bewerber ein erstes Bild machen kann (z. B. über die Mitarbeiter, über die besonderen Umstände wie Mitverwaltung einer zweiten Pfarrei, besonderer Religionsunterricht). Eine solche Ausschreibung ist notwendig, damit *jeder*, der es möchte, sich *bewerben* kann und nicht auf zufällige Information angewiesen ist⁵². Die genauen Daten, die besonderen seelsorglichen

⁴⁸ Das brächte übrigens eine Verarmung oder — wie man gesagt hat — eine „Sklerose“ der Gemeinden mit sich, die sich auf die Dauer schädlich auswirkt (HK 23, 1969, 552/553). In anderen Verhältnissen soll dieser Weg gangbar sein; vgl. K. Zapotoczky, Pfarrerrahlen in Syrien: Der Seelsorger 36, 1966, 426—428.

⁴⁹ Vgl. W. Ülhof, Die Pfarrwahl 324.

⁵⁰ Vgl. K. Rahner, in: Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg 1964, 185.

⁵¹ Eine freie Kirche für eine freie Welt. Eine Dokumentation, hrsg. i. A. der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der BRD von M. Raske, K. Schäfer, N. Wetzel, Düsseldorf 1969, 142, auch 135.

⁵² Auf zufällige Information ist man bislang in der Diözese Trier angewiesen.

Probleme und Anforderungen der Pfarrei erfährt der Bewerber durch den Regionaldekan. Dazu ist erforderlich, daß eine fortgeführte Stellenbeschreibung existiert und bei Vakanz der Pfarrei die Anregungen und Wünsche der Pfarrei in einem Anhörungsverfahren festgestellt werden. Eine gleiche Möglichkeit ist den dekanalen Stellen und Gremien einzuräumen, mindestens dem Dekanatskapitel.

In den vorgetragenen Überlegungen wurde aufgezeigt, was vom Kirchenrecht her möglich ist, und anhand von Modellen in den wichtigsten Punkten markiert, wie das Wahlrecht für das Gottesvolk sich verwirklichen läßt. Ziel dieser Forderung ist nicht, möglichst viele weltliche Rechtsformen in der Kirche anzusiedeln. Es geht darum, *geistliche Impulse* in einer unseren Lebensformen entsprechenden Weise wirksam werden zu lassen, gerade dadurch, daß rechtlich die Wege dazu geschaffen werden. Im Sinne der notwendigen *Optimalisierung der Mitwirkung* aller Glieder der Kirche sollte man die gangbaren Möglichkeiten weitestgehend beschreiten und daher Bischofs- und Pfarrerwahl zulassen. Die Mitwirkung der Laien wird der *Prüfstein* werden, ob man die Aussage über die Kirche als Volk Gottes im rechtlichen Bereich ernst nimmt oder ob es sich dabei nur um leere Worte handelt.

Wenn man die Forderung nach Wahlrecht für das Gottesvolk nicht erfüllen zu können glaubt, soll man den Mut aufbringen, das zu sagen. Der Kanonist muß sich jedoch — und das ist ganz betont und nicht ohne Grund gesagt — entschieden dagegen verwahren, daß man sich auf kirchenrechtliche Unmöglichkeit beruft, hinter dem Kirchenrecht verschanzt, wenn man — vielleicht aus guten anderen Gründen — derartigen Vorschlägen und Wünschen nicht nachkommen *will*.

Hahn, Viktor: Das wahre Gesetz — Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente. — Münster/W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1969. XX u. 547 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von B. Köttling und J. Ratzinger, Heft 33.) Geb. 92,— DM, kart. 88 DM.

Vorliegende Arbeit wurde 1965 als Doktorarbeit von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität in Münster angenommen. Es geht hier um die Aufhellung des Verhältnisses von AT und NT in der Theologie des Ambrosius von Mailand, wobei getrachtet wurde, nicht eine Detailfrage aus dem ganzen Komplex der Lehre herauszunehmen und zu behandeln. Vielmehr ging es Hahn darum, „gleichzeitig das Ganze in den Blick zu bekommen und sich dabei trotzdem auf das Wesentliche zu beschränken. Dazu bot sich jene Größe an, um welche sich von jeher die Diskussion über die beiden Testamente konzentrierte: das Gesetz. Diese Begrenzung wird dabei nur soweit durchgehalten, wie es möglich ist, und immer dort überschritten, wo es die Aufgabe, das Ganze zu erkennen, notwendig macht“ (2).

Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil erfolgt zunächst eine Analyse wichtiger Texte und Textgruppen, wobei das Gesetz in Bildsprache, Zahlensymbolik, wie in den Briefen und Trakten behandelt wird. Der zweite Abschnitt dieses ersten Teiles geht dann auf die Problematik: Die beiden Testamente in der Zweibrüdertheologie und in den geschichtstheologischen Schemata näher ein, um hier nach der Deutung der „Zweibrüderstellen“ auf Ambrosius und die Heilsgeschichte hinzuweisen und in einem aufschlußreichen Exkurs zur Herkunft und Bedeutung der Trias Umbra-Imago-Veritas Interessantes zu bemerken. — Der zweite Teil geht auf die Darstellung des Gesetzes in der Heilsgeschichte und der Theologie vom Verhältnis der beiden Testamente näher ein. — Gerade in diesem letzten Abschnitt wird aber das deutlich, was Hahn in der Einleitung schrieb: „Während das Gesetz in einem besonderen Maße auf die Einheit der Testamente verweist, spricht seine nähere Bestimmung von der zwischen ihnen vorhandenen Verschiedenheit. Das wahre Gesetz ist so ein Hinweis auf die Erfüllung des AT im NT, indem dieses die lex Moysis überbietet und ablöst. Es spricht aber auch von der Verknennung und Verfehlung des Gesetzes im AT, auf welche seine Wiederherstellung und Befreiung im NT antwortet, und ist letztlich ein Hinweis darauf, daß die Vollendung der Ordnung Gottes erst in der Wahrheit des Himmels beschlossen liegt, daß bis dahin AT und NT in der bleibenden und überzeitlichen Situation des Unfertigen einander nahebleiben“ (3). — Dieser Gedanke des Nahe-Bleibens beider Testamente sagt aus, daß das Zentrale des AT auch im NT fortlebt, nämlich: Die Überwindung der Sünde in der Anerkennung der Ordnung Gottes, die Hinführung zu Christus, das „existentielle Hintreiben auf ihn“ (506). — Dies wiederum hat nach dem Verfasser für die Sicht des Ambrosius zur Folge: „Die Aussagen von der Überzeitlichkeit der Testamente . . . konnten deutlich werden lassen, wie die Geschichte dieser beiden Heilswirklichkeiten in das Leben des einzelnen Menschen hineinwirkt, einerlei ob er zur Zeit des AT oder NT lebt“ (507). Dasselbe drückt Hahn angesichts des Textmaterials mit den Worten aus; „Damit wurde deutlich, daß Funktionen und Ereignisse der Heilsgeschichte in der Geschichte des einzelnen mit Gott ihre Wiederholung finden, daß so die Beziehung und das Verhältnis der beiden Testamente eine bleibende Gültigkeit, eine Überzeitlichkeit besitzt. Anfang und Ende der Heilsgeschichte bleiben erhalten. Wie das Ende der Geschichte im Gericht vom Christen vorweggenommen werden muß, wenn es einmal ein gutes Ende sein soll, so ist auch ihr Anfang immer lebendig, besteht beständig die Gefahr, wie die Juden von Gott abzufallen“ (504). In diesen ganzen Fragenkomplex gehört natürlich auch das Thema von dem Verhältnis der Aussagen des heiligen Paulus und des heiligen Ambrosius zum Thema AT und NT hinein. — Auch darauf kommt der Verfasser zu sprechen und meint: „Für ihn (sc. Ambrosius) steht das Gesetz als Willensoffenbarung Gottes in all seinen Formen im Vordergrund. Ambrosius spricht in seinen Predigten von diesem Gesetz Gottes und mahnt, ihm zu folgen, während Paulus mitten in der Auseinandersetzung um die Ablösung des Christentums von der Wirklichkeit des AT steht . . . beide sprechen von der Hinführung des Gesetzes zu Christus . . . nur in Christus ist Vergebung der Sünde, wenngleich beachtet werden muß, daß Ambrosius in seinen Gedanken von der anfänglichen Vergebung im Gesetz die Radikalität der paulinischen Aussage abschwächt, obschon er diese Vergebung ausdrücklich an ein Vorauswirken Christi bindet“ (512 f.).

E. Sauser, Trier

Lubac, de Henri, Geist aus der Geschichte — das Schriftverständnis des Origenes. — Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. — Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1968. 522 S.

De Lubac gilt als der Fachmann auf dem Gebiete der Schriftexegese durch die Kirchenväter wie der Geschichte der Schriftexegese überhaupt. — Gerade Origenes nimmt hier für die Zeit der Väter eine Schlüsselstellung ein, indem er immer wieder darauf hinweist, daß das „sinnliche Evangelium in ein geistliches Evangelium übersetzt“ werden muß (S. 246), weil Evangelium eben nicht nur und nicht an erster Stelle Erzählung einer Geschichte ist, sondern „Sakrament“ (S. 245). Origenes geht daher so weit zu sagen: „Aus den Taten, die die Evangelisten uns berichten, wollte der Erlöser die Symbole seiner eigenen geistlichen Taten machen“ (S. 245) und bemerkt an einer anderen Stelle: „Entweder bekennt man, daß Wahrheit nur im geistlichen Sinn liegt, oder man verweigert — solange diese Widersprüche nicht behoben sind — den Evangelien den Glauben, die dann nicht vom Heiligen Geist diktiert und nicht auf die bestmögliche Weise verfaßt sind“ (S. 244). — Es ist daher gefährlich, am Buchstaben des Evangeliumsberichtes hängen zu bleiben, weil man dadurch das Wirken des Geistes in diesem Berichte leugnet, und Origenes findet dann dazu die Worte: „Bis in die Evangelien hinein gibt es einen Buchstaben, der tötet“ (S. 234). — Die Evangelisten selbst haben daher bereits in ihrer unter dem Hauche des Geistes stehenden Arbeit die Berichte unter diesem symbolischen, geistlichen Aspekt verfaßt, so daß Origenes jene berühmte Feststellung zu treffen wagte, die in gegenwärtiger Stunde im Kreise modernster Exegeten formuliert sein könnte: „Die vier Evangelisten haben die Taten und Worte, die die erstaunliche Macht Jesu gezeigt hat, nach ihrem Gutdünken verwendet. Sie haben zuweilen sogar unter sinnlicher Gestalt Dinge der Schrift beigelegt, die ihr Geist auf geistige Weise begriffen hatte. Ich finde es nicht tadelnswert, daß sie, um ihr mystisches Ziel zu erreichen, dieses oder jenes Vorkommnis umgestaltet oder ein bestimmtes anderswo vorgekommenes Ereignis der Rede verändert haben. Denn die Evangelisten hatten sich in der Tat vorgenommen, an einen anderen Ort versetzt oder sogar die Zeitordnung umgestellt und den Wortlaut soweit es möglich war, die geistliche Wahrheit und die körperliche Wahrheit gleichzeitig auszudrücken, wo aber beides nicht zu vereinen war, zogen sie das geistliche Element dem körperlichen Element vor, sie wählten das Geistliche dank (so könnte man sagen) einer körperlichen Falschheit“ (S. 238). Wenn dies so ist, dann nimmt Origenes auch für sich das Recht in Anspruch, die Schrift geistlich zu erklären. Er leugnet nicht den Buchstaben und den Bericht und sagt daher: „Die Geschichte wird bezüglich dessen, was sich ereignet hat, gewahrt“, oder: „Die Wahrheit der Geschichte bleibt an erster Stelle“ (S. 240). Aber er möchte, um dem Geist gerecht zu werden, damit noch den Hinweis auf das wagen, was eigentlich im Geschichtlichen ausgesagt werden sollte, so daß das, was in der Geschichte als zeit-, orts- und personengebunden erschien, nun zu allen Zeiten, an allen Orten und in vielen, wenn möglich allen Personen Wirklichkeit wird. (Vgl. Heilung des Blinden, S. 247.)

Origenes schaut aber noch weiter und sagt: „Wenn auch in der Gegenwart vieles von dem, was im Evangelium durch die Erzählung von Wundern vorgebildet war, in Erfüllung gegangen ist, so steht doch noch manches aus, bzw. wir können nicht den ganzen Sinn der Schrift erfassen, wir können noch nicht das ‚Ewige Evangelium‘ ergründen“, und de Lubac meint dazu: „Für Origenes ist aber nicht alles damit gesagt, daß das sinnliche und leibliche Evangelium seine geistige Erfüllung in uns finden muß oder daß die äußeren Ereignisse, die es berichten, die Wunder vor allem, das inwendige Leben der Kirche oder des Christen sinnbilden. Sondern das ganze Neue Testament, begriffen als die integrale Abfolge der christlichen Ökonomie bis zum letzten Tag, erscheint ihm überdies auf eine noch tiefere, einzig absolute Wirklichkeit hin ausgerichtet, eine Wirklichkeit, die sie vorbereitend bezeichnen soll, wodurch sie in eine Zwischenstellung zwischen dem alten Gesetz und dem ewigen Evangelium rückt“ (S. 257 f.). Man könnte also mit Origenes von einer wachsenden Erkenntnis des „Evangeliums“ sprechen, im „Schatten“ (Israel), im „Bild“ (Kirche), in „Wahrheit“ (Gemeinschaft im Reich), so daß für die Jetztzeit das unvergleichlich tiefe Wort gilt: „Er wurde gesendet, nicht nur um gesehen zu werden, sondern auch um verborgen zu bleiben, und selbst jene, die ihn erkannten, erkannten ihn nicht zur Gänze, etwas von ihm entging ihnen“ (S. 268). — De Lubac hat noch viele Gedanken des Origenes in dieser Publikation ausgebreitet und höchst persönlich und tief interpretiert. — Das Buch ist allein durch die Aufdeckung der vorgehenden Gedankengänge von größtem Wert und höchster Aktualität, es zeigt, wie die „ersten“ und die „letzten“ Exegeten über große Zeiträume hinweg verbunden sind in dem Ringen um die Frage: Was wollte uns Christus eigentlich in der Heiligen Schrift sagen?

E. Sauser, Trier

Huber, Wolfgang: Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche. Beiheft zur ZNW 35. — Berlin: Töpelmann, 1969. 255 S., Lw. 46,— DM.

Vorliegende Arbeit darf das Interesse verschiedener Sparten der theologischen Wissenschaft in Anspruch nehmen. — Vor allem erscheinen hier die Dogmengeschichte, die patristische Theologie und die Liturgie angesprochen zu sein, wobei im Vorwort treffend zur ganzen Problematik gesagt wird: „Die Frage nach der Entstehung und Entwicklung der christlichen Feste scheint gegenwärtig nur ein eingeschränktes Interesse zu erwecken. Dennoch ist die Ausgestaltung und Formung des Kirchenjahres ein Thema, in dem verschiedene Linien der Kirchengeschichte, die oft nur unverbunden nebeneinandergestellt werden, zusammentreffen. Denn die Geschichte der Osterpredigt und des Osterfestes in den ersten christlichen Jahrhunderten, um die es in dieser Arbeit geht, erweist sich als ein Schnittpunkt von Dogmengeschichte und kirchlicher Wirklichkeit. So eröffnet dieses Thema die Möglichkeit, von einem einseitigen Verständnis der Dogmengeschichte als einer reinen Geschichte der Ideen und der großen Theologen wegzukommen, hin zu einem Verständnis der Dogmengeschichte, das diese in Relation zum Leben der Kirche sieht. Und ebenso zeigt sich der Zusammenhang der Geschichte der Kirchlichen Feste mit dem Wandel in der Gestalt der Kirche. Die Geschichte der Hermeneutik muß bei diesem Thema ebenso mitbedacht werden wie die Geschichte der Christologie, denn es geht im Wandel der Osterfeier und des Osterverständnisses zugleich um die Frage nach dem Verständnis des Alten und Neuen Testaments wie um die Frage nach dem Verständnis von Tod und Auferstehung — und damit um auch uns heute noch bewegende Fragen.“

Was hier zusammengefaßt als Thema des Buches gesagt wird, findet sich in vier Kapiteln dann entfaltet, wobei Hauptkapitel und Abschnitte folgende Fragen behandeln: 1. Kapitel: Quartodezimanisches Passa und Osterfeier am Sonntag (jüdisches und christliches Passa, die Bedeutung von Tod und Auferstehung Christi für das quartodezimanische Passa, Melito von Sardes — kein Quartodezimaner, Anfänge und Ausbreitung der Osterfeier am Sonntag, die Osterentscheidung von Nicaea, Auseinandersetzungen über den Ostertermin nach dem nicaenischen Konzil); 2. Kapitel: Altes und neues Passa (Typologie und Allegorie, Passatypologie, allegorische Auslegung von Ex 12); 3. Kapitel: Karfreitag und Ostern (Tod und Auferstehung Christi in der Osterfeier des zweiten und dritten Jahrhunderts, Tod und Auferstehung Christi in der Osterfeier des vierten und fünften Jahrhunderts: Der Westen, Ostern als Gedenktag der Auferstehung Christi im vierten und fünften Jahrhundert: Der Osten); 4. Kapitel: Ostern und Parusie (Die Parusieerwartung in der quartodezimanischen Passafeier, Parusieerwartung und Auferstehungshoffnung in der Osterfeier der alten Kirche).

Das Werk schließt mit einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis und einem Quellenregister. — Sehr aufschlußreich sind die Darlegungen vor allem über die Entwicklung des Osterfestkreises, die von der Einheit des Geheimnisses in das Vielerlei zeitlich nachfolgender Feste geht. Dieses Aneinanderreihen sieht man zunächst am Festkomplex von Karfreitag und Ostern. Die Trennung dieser beiden Tage „verführt leicht zu einer doketischen Christologie, die die Kreuzigung nur als Vorstufe der Auferstehung gelten läßt und dadurch als etwas Vergangenes behandelt. Oder umgekehrt verführt diese Trennung zu einer Leidensmystik, die mit dem Wort vom Kreuz nichts zu tun hat“ (229). — Dieselbe Tendenz läßt sich in der Aufgliederung der ganzen Pentekoste beobachten. „Nacheinander“ (229) werden Kreuzigung, Höllenfahrt (im Osten), Auferstehung, Himmelfahrt und Geistausgießung gefeiert. Sehr treffend bemerkt Huber dazu: „Man kann die Entwicklung . . . nicht leichthin wieder rückgängig machen. Aber man kann aus der Geschichte seiner Entstehung lernen, daß diese Ausbildung nicht nur liturgisch Reichtum und leichtere Faßlichkeit des den einzelnen Tagen zugeordneten Festinhaltes, sondern auch Verluste gebracht hat, und daß das uns überlieferte Kirchenjahr ganz besondere Gefahren in sich birgt. Die Verluste bestehen in folgendem: Das einheitliche Verständnis der Erhöhung Christi ist verlorengegangen. Auferstehung, Himmelfahrt und Geistausgießung stehen für uns heute vielfach unverbunden nebeneinander und werden gar je für sich in ihrer historischen Faktizität untersucht. Den inneren Zusammenhang des im Grunde einheitlichen Geschehens der Erhöhung Christi, an dem Auferstehung, Himmelfahrt und Geistausgießung nur einzelne Momente sind, müssen wir uns theologisch neu erarbeiten; den Christen der ersten Jahrhunderte war er selbstverständlicher Besitz“ (229).

E. Sauser, Trier

Völker, Walther: Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968. 328 S., brosch., 58,— DM.

Der Abt und Eremit Johannes, dessen Leben im 7. Jahrh. sich auf der Sinai-Halbinsel abgespielt hat, ist nur durch sein Werk, die Scala Paradisi, bekannt. Es ist nun das

große Verdienst Völkers, daß er zu seinem letzten Buch über Maximus Confessor, mit dem die Studien dieses Gelehrten über die östliche Mystik „einen gewissen Abschluß“ (Vorwort) erreicht hatten, vorliegende Publikation hinzutreten ließ. Gerade die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Werk war bisher sehr gering und Völker nimmt dies zum Anlaß, in der Einleitung darauf hinzuweisen: „Es ist mir niemals beim Studium der Väter begegnet, daß man bei seiner Arbeit ganz von vorn anfangen muß, daß man gleichsam auf dem Nullpunkt steht und sich nicht auf gehaltvolle Vorarbeiten stützen kann“ (6). Andererseits konnte der Verfasser aus dieser Situation heraus sich um so mehr gleichsam von Grund auf mit einer doppelten Aufgabe auseinandersetzen, was er mit den Worten umschreibt: „Es gilt fürs erste, den geradezu überquellenden Reichtum an asketischen Einsichten, Mahnungen und Warnungen, den die Scala fast in jedem gradus bietet, auszuschöpfen und nach bestimmten Gesichtspunkten gruppiert übersichtlich darzustellen. Das Verfahren ist schwieriger, als man es anfangs annimmt. Sagt doch Climacus niemals alles Zusammengehörige in einer bestimmten Stelle, sondern verteilt es auf mehrere gradus, erschwert doch die aphoristische Art der Darstellung, der unaufhörliche Wechsel der Gedanken und das mühelose Gleiten von einem zum anderen ein genaues Erfassen des Vorgetragenen. Schließlich stammen die Wertmaßstäbe, von denen aus das Einzelne beurteilt wird, aus den letzten Kapiteln und sind in ihrer Sinnfülle nur von hier aus recht zu erfassen, während sie in den Eingangsabschnitten erratischen Blöcken gleichen und bei erster Lektüre in ihrer Tragweite oft unterschätzt werden. Dies alles erhöht Bedeutung und Wichtigkeit einer zuverlässigen Bestandsaufnahme, die das Fundament für alle weiteren Ausführungen bilden muß. — Je länger man aber die Scala studiert, um so klarer wird es einem, daß man ein rechtes Verhältnis des Inhalts im einzelnen nur dann gewinnt, wenn man die Scala Paradisi als Schlußglied einer langen asketischen Entwicklung auffaßt, die ihren Niederschlag und ihre Synthese in ihr gefunden hat“ (6). — Völker gliedert die Publikation zunächst in drei Kapitel: 1. Die „apotege“ und die Anfänge des mönchischen Lebens; 2. Die Sünde und ihre Bekämpfung; 3. Die Entfaltung des Tugendlebens. — Daran schließt sich als Abschluß die Darstellung: Die beiden Centurien „de temperantia et virtute“ des Hesychius vom Batoskloster als Zeichen sinaitischer Frömmigkeit und ihr Verhältnis zu Johannes Climacus. — In einer Beilage, die dem Andenken an Prof. Fr. Gerke, Mainz, gewidmet ist, wird über Christi Verklärung auf dem Tabor in der Deutung des Maximus Confessor und des Gregorius Palamas gehandelt. Vor allem die Frage nach dem Taborlicht und der „ousia“ Gottes wie sie Gegenstand der hesychastischen Streitigkeiten des 14. Jahrh. geworden ist, wird hier eingehender erörtert, wobei sich immer wieder die Frage nach dem Wesen des Lichtes stellt. Interessant ist schließlich der Hinweis, daß auch Benedikt von Nursia in diese Vorstellungswelt der Schau des Taborlichtes hineingezogen wird, anläßlich der Vision des Lichtstrahles, der die ganze Welt in sich enthält (Dialoge, Gregor d. Gr., 326).

E. Sauser, Trier

Beato, Luca: *Theologia della malattia* in S. Ambrogio, Torino: Marietti, 1968, 224 S. kart. o. Pr.

Der Verfasser behandelt in dieser an der päpstlichen Universität Gregoriana abgegebenen Doktorarbeit das Problem des Übels beim Kirchenvater Ambrosius. Es gehört diese Untersuchung zu jener Art von wissenschaftlichen Arbeiten, die die Thematik sehr weit spannen und dabei eine Fülle von Texten bieten. Wir können also vorliegende Dissertation vor allem auch als Materialsammlung zum Thema: Übel ansehen. — Der Stoff ist in drei Teile gegliedert, die in Unterkapiteln vor allem das Übel an einzelnen, bestimmten Personen, an Seele und Körper, in ihrer Differenzierung als physische und geistige Übel beschreiben, woran sich Überlegungen zu den Themen: Sünde und Übel, Teufel und Übel, Gott und Übel, Übel und Vorsehung Gottes anschließen, um dann am Schluß Ambrosius nach der Sinnhaftigkeit des Übels zu befragen. — Ambrosius gibt auf die verschiedenen Fragen nicht immer die gleiche Antwort. Dies richtet sich nach den Bedürfnissen der Personen, die er ansprechen will, bzw. nach dem Lit.-Genus der Schriften, in denen er über die Thematik des Übels spricht. — Manchmal sind es Vernunftgründe, die er anführt und die stark an die Lehre des Epikur oder des Aristoteles erinnern. — Wenn es sich jedoch um Pastorschriften handelt, dann spricht der Bischof von Mailand mit Glaubensgründen, die er der Schrift entnimmt. — Es kann sein, daß

Ambrosius darauf hinweist, daß das Böse, das in der Welt ist, das Schöne in der Welt nicht vereiteln wird, vielmehr ist es so, daß selbst das Böse und das Übel dem Guten dienen. Ein anderesmal spielt der Gedanke herein, daß das Übel als Versuchung des Bösen anzusehen ist, das Gott dem Menschen zur Prüfung schickt. Selbst wenn das Übel eine Folge der Sünden sein sollte, weist Ambrosius auf den positiven Aspekt auch eines aus der Sünde geborenen Übels hin. — In diesem Übel mit seinen verschiedenen Variationen können wir Christus gleichförmig werden, der auch das Übel auf sich nahm, um uns zu erlösen. Vor allem beschäftigt sich hier unser Kirchenvater mit dem Problem des Todes. Er kommt zu der Feststellung: *mors igitur bonum oder non igitur malum*, wobei natürlich in der Begründung dieser Behauptung manchmal auch heidnisch-philosophische Gedanken anklängen. Wichtig ist dabei die Unterscheidung in einen natürlichen und in einen mystischen Tod. Vor dem natürlichen Tode brauchen wir uns als Christen nicht zu fürchten, denn Christus sagt uns nach Ambrosius: „Fürchtet euch nicht vor dem Tode, denn ich bin das Leben. Jeder, der zu mir kommt, wird den Tod in Ewigkeit nicht schauen“ (Bon. mort. 12, 57). — Im mystischen Tod stirbt die Seele der Sünde, um für Gott zu leben und Ambrosius meint: „Was ist Christus anders, als der Tod des Leibes und der Hauch des Lebens? Darum müssen wir mit ihm sterben, um mit ihm zu leben. Es sei darum unsere tägliche Übung und Gesinnung, zu sterben, damit durch diese Trennung unsere Seele es lerne, sich von den körperlichen Begierden zu lösen, und sie, gleichsam in der Höhe wohnend, wo die irdischen Lüste sie nicht erreichen und an sich fesseln können, das Bild des Todes empfangen, damit sie der Strafe des Todes nicht verfallen“ (Exc. fr. II, 40). — So wird der Tod „aus der Isolierung eines einmaligen Geschehens“ (Dassmann) zu einem täglichen Ereignis und diese täglichen Todesstunden erreichen im physischen Tode ihren Abschluß und Anfang (Ps. 37, 52).

E. Sauser, Trier

Augustinus, Aurelius: Geist und Buchstabe. Übertragen von Anselm Forster OSB. Paderborn: Schöningh-Verl. 1968, 142 S. (Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, herausgegeben von C. J. Perl), Lw. 12,80 DM.

In diesem an den Beamten Marcellinus aus Karthago im Jahre 412 gerichteten Werk wird der Gedanke entwickelt: Der Buchstabe des Gesetzes bleibt tödender Buchstabe, wenn nicht der lebendigmachende Geist dazutritt (IV 6). Es ist damit nicht eine Gegenüberstellung von buchstäblichem und figurativem oder allegorischem Schriftverständnis ausgesprochen und gemeint. Vielmehr wird unter dem Titel dieses Werkes das Verhältnis von Gesetz und Gnade anvisiert und dann dargelegt. Forster stellt dazu richtig fest: „Die Theologie vor Augustinus, geprägt durch Origenes, war übereingekommen, das Pauluswort vom Buchstaben und Geist auf ein zweifaches Schriftverständnis hin auszulegen. Mit diesem Mißverständnis räumt unser knappes Werk auf. Augustinus beugt sich zwar der herrschenden Lehrtradition insofern, als er ein solches Verständnis nicht völlig ausschließt, qualifiziert es aber doch als vordergründig. Die wahre Bedeutung liegt darin, daß hier zwei heilsgeschichtlich verschiedene, aber aufeinander bezogene Weisen der Offenbarung Gottes formuliert sind. Gott offenbarte sich im Alten Bund in der fordernden Weise des Gesetzes, nicht ohne durch die Verheißung der Gnade den Blick des im Spiegel des Gesetzesanspruches entblößten und verzweiferten Menschen auszurichten auf die Zeit der Gnade. Im Neuen Bund offenbart sich Gott, indem er die Erfüllung des dort von außen gesetzten Gesetzes schenkt, und macht so den neuen Bund zu einem Neuen. Die Summe der Überlegungen Augustinus lautet: Das Gesetz wurde gegeben, damit die Gnade gesucht würde, die Gnade wurde gegeben, damit das Gesetz erfüllt werde . . . die Erfüllung des Gesetzes aus der Gnade unterscheidet sich aber grundsätzlich von einer Erfüllung, die sich im Raum des ‚lex data est, ut gratia quaereretur‘ begibt. Dort, so stellt Augustinus immer wieder fest, wurde das Gesetz aus Furcht befolgt, also nur der Buchstabe beobachtet, der Mensch wollte, daß es kein Gesetz gäbe. Erst in der Zeit der Gnade gibt es die echte Erfüllung auch des Gesetzesbuchstabens, weil alle Erfüllung aus der liebenden Freude am Gesetzgeber und seinem im Gesetz formulierten Willen kommt“ (S. 3 f.) — mit den Worten Augustinus ausgedrückt: „ . . . der Mensch handelt nicht danach, er nimmt sie (sc. die Einsicht) nicht an, er macht nicht Ernst damit, er kann sein Leben nicht im Guten halten, wenn dieses Sollen nicht von sich aus die Freude und Liebe dazu mitbringt. Um diese zu wirken, ist Gottes Liebe in unserem Herzen ausgegossen, nicht durch den freien Willen, der vom Menschen stammt, sondern durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ward (Röm 5, 5)“ (III, 5).

E. Sauser, Trier

Bernard, Johannes: Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien, Apologetik als Entfaltung der Theologie. Erfurter Theologische Studien 21. — Leipzig: St.-Benno-Verlag, 1968. 402 S., kart. o. Pr.

Vorliegende Monographie kann wirkliches Interesse für sich beanspruchen. Hier wird nämlich dargelegt, wie Apologetik auch anders verstanden werden kann — und dies bereits am Anfang der christlichen Apologetik, so daß der Verfasser mit dem Blick auf das erarbeitete Material mit Recht sagt: „Die Schriften des Klemens bieten die klassischen Methoden der Überführung des Gegners, des Wegräumens von Irrtümern und Vorurteilen und der Besinnung auf die Grundlagen, ihre Aporien und ihre Evidenzen, nicht aber um den billigen Triumph des Sieges zu genießen oder durch eine Schutzschrift Toleranz zu erwirken, sondern aus missionarischer Verantwortung für das Heil der Mitmenschen“ (204). Dieser Tatbestand rechtfertigt es auch, wenn der Verfasser die Apologetik bei Klemens als „Entfaltung einer antwortenden Theologie“ versteht (196) und dazu bemerkt: „Durch die Methode des Anpassens und Übernehmens wird der nichtchristliche Gesprächspartner ernst genommen, ohne daß die in sich vollendete Offenbarung durch das didaktische Aufgreifen philosophischer und anderer Termini in ihrem Kern verändert, erweitert oder vervollkommen würde. Das Wesentliche hat Klemens innerhalb der einen, alten und wahren Kirche durch die Schrift empfangen und ist deshalb auch der Gebende für seine Umwelt, wenn er nichtbiblische Wahrheiten übernimmt. Diese dienen nur zur Anknüpfung und profanen Bestätigung der geoffenbarten Wahrheit, von der sie erst in Rückwirkung die volle Dimension und Beweiskraft erhalten“ (198). — Allerdings muß bei dieser Antwort unterschieden werden, je nachdem sie im Gespräch den paganen oder gnostischen Formen des Hellenismus gegeben wird. Die Methode ist also hier grundverschieden, wenngleich Zweck und Ziel die gleichen sind (196). — Sehr treffend formuliert daher Bernard: „Unter bestimmtem Blickwinkel läßt sich die apologetische Methode, die Klemens dem Heldenentum gegenüber anwendet, durch den leider vorgeprägten Begriff der Synthese kennzeichnen, wenn hierbei jede Vorstellung von Synkretismus ausgeschaltet bleibt. Dagegen läßt sich die Auseinandersetzung mit der Gnosis als Antithese charakterisieren, obwohl Klemens die Termini Gnosis und Gnostiker übernimmt. Diese Verschränkung innerhalb der apologetischen Methodik ergibt sich einerseits aus der Möglichkeit, nichtbiblische Wahrheiten der paganen Umwelt durch christliche Interpretation zu assimilieren, wogegen andererseits die Anmaßung der häretischen Gnosis nur durch die in der Kirche rechtmäßig tradierte Offenbarungswahrheit zu widerlegen ist, da der totale Anspruch und die verfälschte Offenbarung der Pseudognosis keinen oder nur einen negativen Anknüpfungspunkt bieten“ (196 f.). — Natürlich bedeutet Antithese im Gespräch mit der Gnosis auch Dialog und Antwort. Aber es liegt „im Wesen des absoluten Wahrheitsanspruchs, den sowohl die Großkirche, gestützt auf die Offenbarung wie auch die jeweiligen gnostischen Schulhäupter mit ihren Anhängern erheben, daß es nicht zu einer apologetisch-methodischen Synthese kommen kann, in der der unveränderte Kern der Offenbarung seiner äußeren Form nach an die Gnosis anzupassen wäre und gnostische Wahrheit von der Großkirche ins Christliche assimiliert werden könnte“ (201).

Unter diesen grundsätzlichen Aspekten wird nun das ganze Werk Bernards aufgebaut. — In einem ersten Hauptteil wird die Entfaltung der Theologie im Gespräch mit der ganzen Umwelt behandelt, wobei besonders die Fragen nach der Darstellung des monotheistischen Gottesbildes, der Auseinandersetzung mit dem Mythos der Antike und den heidnischen Mysterien und dem christlichen Mysterion gestellt werden. Auch das Thema des „apologetischen“ Dialogs mit der griechischen Philosophie kommt zur Sprache.

Der zweite Teil trägt den Titel: Die Entfaltung der Theologie als Antwort auf die häretische Gnosis. Hier erscheinen die Offenbarung, die Schöpfung, die Erlösung, die Kirche und die Apologetik als Entfaltung einer antwortenden Theologie angesprochen. — Besonders der Abschnitt über die christlich gnadenhafte Erlösungshoffnung als Vertiefung für die Christen läßt das Bild der Erlösung nicht nur als göttliches Erziehungswerk erscheinen, es geschieht keine Beschränkung „auf die heilsame Führung Gottes, was zu wenig wäre, sondern spricht auch vom Heil der Geschichte schlechthin, das uns in der Menschwerdung des Logos, in Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi geschenkt

ist" (164), wobei besonders die Dornenkrone in einzigartiger Weise unter ekklesiologischem, soteriologischem und heilsgeschichtlich eschatologischem Aspekt gedeutet wird. Die Dornenkrone wird so für Klemens zum Symbol „der Heilsgeschichte vom Anfang bis zum Ende der Zeit. Im brennenden Dornbusch offenbarte sich der Logos dem Moses. Als der Inkarnierte wird er am Ende seines Aufenthalts unter den Menschen in geheimnisvoller Weise wieder mit Dornen gekrönt und wiederholt so den Anfang seiner in alter Zeit erfolgten Herabkunft" (165).

E. Sauser, Trier

Benz, Ernst: Die Vision-Erfahrungsformen und Bilderwelt. Stuttgart 1969: Ernst Klett Verlag. 694 S.

Vorliegendes Werk kann als sehr bedeutsam für den Bereich der Symbolik und christlichen Ikonographie angesehen werden. Bereits 1934 hat Benz in einem Aufsatz über „Christliche Mystik und christliche Kunst“ dieses Problem mit Blickrichtung auf die christliche Kunst hin angesprochen (vgl. S. 646), hier wird es im Rahmen des ganzen, schier unübersehbaren Fragenkomplexes behandelt — nur zum Vorteil der Teilfrage: Vision und christliche Ikonographie. Sehr wichtig erscheinen uns aus der Fülle des Dargebotenen die Ausführungen über die Beeinflussung der bildenden Kunst durch die Visionen, wobei von großem Interesse die von Visionären im Zustand der Ekstase oder unter der Nachwirkung visionärer Erfahrungen geschaffenen Werke sind. Dafür wählt Benz die Bezeichnung: „Automatische“ visionäre Malerei (S. 647). Dazu kommen Untersuchungen über die Rückwirkung der bildenden Kunst auf die Vision (Andachtsbild) — hier verdienen nach den Worten des Verfassers die Darstellungen ekstatischer Zustände und visionärer Erfahrungen (Durchbohrung der hl. Theresia durch den Pfeil, Stigmatisation des hl. Franziskus) eine „besondere Aufmerksamkeit“ (647), denn „solche eindrucksvollen Kunstwerke haben dazu beigetragen, bestimmte Typen der visionären Erfahrung und des ekstatischen Erlebens gewissermaßen zu standardisieren. Die religiöse Bildphantasie einer Epoche gewöhnt sich daran, sich bestimmte visionäre, ekstatische Erfahrungen gerade in dieser Form vorzustellen, die der Künstler in einer geheimnisvollen Einfühlung in das visionäre Erleben geschaffen hat..." (647 f.) und im Hinblick auf Giotto, der auch die Stigmatisation des hl. Franz darstellte, meint Benz: „Hier hat sich die malerische Gestaltung der Stigmatisation gegenüber dem literarischen Bericht als exemplarisch durchgesetzt und hat ihrerseits dazu beigetragen, das visionäre Erlebnis der zeitgenössischen und späteren Frommen zu formen" (648). — Abschließend sei noch verwiesen auf das Kapitel über die Visionen der Jungfrau Sophia und die entsprechenden Kirchen und Ikonen, die im Bereiche der Ostkirchen der himmlischen Sophia geweiht sind beziehungsweise sie darstellen. (Vgl. bes. S. 586 f.).

E. Sauser, Trier

Schnitzler, Theodor: Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen — in Verkündigung und Betrachtung. Freiburg — Basel — Wien: Herder 1968, 152 S., kart., 11,80 DM.

Nach der Absicht des Verfassers geht es in diesem Buch „nicht um einen liturgiegeschichtlichen Traktat, nicht um Predigtvorlagen, ebensowenig um ein Betrachtungsbuch. Vielmehr wird die theologische, geschichtliche, kerygmatische und asketische Aufschlüsselung der drei neuen Eucharistischen Hochgebete und der acht neuen Präfationen Zeile für Zeile versucht, um der Frömmigkeit und der Verkündigung zu dienen" (7). Zugleich soll damit ein Baustein für eine künftige Gesamtdarstellung der hl. Messe in ihrer neuen Gestalt gemacht werden. — Mittlerweile sind die neuen Hochgebete in unseren Gemeinden heimisch geworden und werden als wertvolle Bereicherung der eucharistischen Liturgie empfunden und geliebt. Weil aber nach bekannter Erfahrung das Alltägliche im Bewußtsein zu verflachen pflegt — *quotidiana vilescent* —, haben diese ebenso geistvollen wie frommen Meditationen eines kundigen Liturgiewissenschaftlers ihre bleibende Bedeutung. Sie führen in die Tiefe, regen an und bereichern. Eine notwendige Funktion bei Priestern und Laien.

Adolf Adam, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Adrian, Werner, Hinze, Franz, Meyer-Dohm, Peter, Uhlig, Christian: Das Buch in der dynamischen Gesellschaft. — Trier: Spee-Verlag, 1970. 308 S. Ln. 49,— DM.
- Al, Peter: Leonhard Goffiné (1648—1719), sein Leben, seine Zeit und seine Schriften. — Averbode: Praemonstratensia. 1969. 148 S. Brosch.
- Balthasar, Hans Urs von: Romano Guardini, Reform aus dem Ursprung. München: Kösel, 1970. 119 S. Kart. 8,80 DM.
- Barbel, Josef: Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur. Bd. 1 und 2. — Aschaffenburg: Pattloch. 1969. Kart. Bd. 1: 252 S. 9,— DM, Bd. 2: 211 S. 9,— DM.
- Becker, Petrus (Hrsg.): Consuetudines et observantiae monasteriorum Sancti Mathiae et Sancti Maximini Treverensium ab Johanne Rode abbate conscriptae. — Siegburg: Schmitt, 1968. Lw. LXX und 322 S. 76,— DM.
- Blank, Josef: Das Evangelium als Garantie der Freiheit. — Würzburg: Echter. 1970. 84 S. Brosch. 4,80 DM.
- Bodamer, Joachim: Sexualität und Liebe. Hamburg: Furche. 1970. 68 S. Kart. 2,80 DM.
- Bonhoeffer, Dietrich: Beten mit der Bibel. Hamburg: Furche. 1970. 97 S. Kart. 3,80 DM.
- Brun, Jean: Le retour de Dionysos. Paris: Desclée. — 1969. 238 S. Kart. o. Pr.
- Brux, Lambert: Priesteramt in der Krise. Einsichten und Erwartungen „ausgetretener“ Priester. — Kevelaer: Butzon & Berker. 1969. 204 S. Kart. 12,80 DM.
- Bücking, Jürgen: Johann Rasser (ca. 1535—1549) und die Gegenreformation im Oberelsaß. — Münster: Aschendorf. 1970. XII und 121 S. Kart. 18,— DM.
- Cantinat, Jean: Maria in der Bibel. Aus dem Französischen übersetzt von G. Schleis. Wiesbaden: Credo-Verlag. 1970. 176 S. Leinen 12,80 DM.
- Communications: Pontificia commissio codici juris canonici recognoscendo. — Roma Città del vaticano. 1970. 131 S. Kart.
- Cullmann, Oscar: Jesus und die Revolutionären seiner Zeit. Tübingen: J. C. B. Mohr. 1970. 82 S. Kart. 5,80 DM.
- Dam, W. C. van: Dämonen und Besessene. Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung. Aschaffenburg: Pattloch. — 1970. 305 S. Kart. 20,— DM.
- Der priesterliche Dienst, I: Ursprung und Frühgeschichte. Mit Beiträgen von A. Deissler, H. Schlier, J. P. Audet. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. 176 S. Kart.-Lam. 18,— DM.
- Dirks, Walter antwortet Post, Werner: Kirche und Öffentlichkeit. Möglichkeiten der Kommunikation. Düsseldorf: Patmos. 1970. 70 S. Kart. 4,80 DM.
- Eger, Josef: Glaube als Mitglaube. Glaubenshilfen für unsere Zeit. Freiburg: Seelsorge-Verlag. 1970. 110 S. Brosch. 6,70 DM.
- Escrignano-Alberca, Ignatio: Das vorläufige Heil. — Düsseldorf: Patmos. — 1970. 120 S. Kart. 10,80 DM.
- Esser, Wolfgang: Erschließung der Frage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottverständnis. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. 166 S. Kart. 16,80 DM.
- Fischer, Alfons: — Kramer, Hannes: — Vorgrimler, Herbert: Der Diakon. Ein Werkbuch für den deutschsprachigen Raum. Freiburg: Seelsorge-Verlag. 1970. 108 S. Brosch. 9,60 DM.
- Frankenöller, Renate u. Hubert u. Bergsma, Joop: Gebete für heute. Gedanken und Gebete für junge Menschen. — Kevelaer: Butzon & Berker in Gemeinschaft mit Bernward-Verlag, Hildesheim. — 1970. 192 S. Plastik. 9,80 DM.
- Gnilka, Joachim: Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens. München: Kösel. 1970. 180 S. Ln. 24,50 DM.
- Günthör, Anselm: Die Bischöfe für oder gegen „Humanæ vitæ“ Freiburg: Seelsorge-Verlag. 1970. 132 S. Kart. 12,60 DM.
- Hallinger, Kassius: Corpus Consuetudinum monasticarum. Bd. V. — Siegburg, Respublica-Verlag. 1968. LXX u. 322 S. Leinen. 76,— DM.

- Häring, Bernhard: Die große Versöhnung. Neue Perspektiven des Bußsakramentes. — Salzburg: Müller. 1969. 268 S. Pb. 15,— DM.
- Köttje, Raymund (Hrsg.): Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? — Trier: Paulinusverlag. 1970. 120 S. Kart. 10,80 DM.
- Küng, Hans: Menschwerdung Gottes. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. 704 S. 1970. Leinen. 52,— DM.
- Läpple, Alfred: Die Bibel aktuell. — Aschaffenburg: Pattloch. 1970. 336 S. Ln. 13,80 DM.
- Lehmann, Johannes: Motive des Glaubens. Hamburg: Fricke. 1970. 179 S. Kart. 4,80 DM.
- Loduchowski, Heinz: Auferstehung. Mythos oder Vollendung des Lebens? — Aschaffenburg: Pattloch. 1970. 148 S. Kart. 5,50 DM.
- Metz, René — Schlick, Jean: RIC 69 (Répertoire Bibliographique des Institutions Chrétiennes). — Strasbourg: Cerdic. 1970. Kart. 400 S.
- Nastainczyk, Wolfgang: Das alte Credo in der Glaubensunterweisung heute. Freiburg: Seelsorgeverlag. 1970. 172 S. Lw. 19,80 DM.
- Naumann, Jens: Forschungsökonomie und Forschungspolitik. Texte und Dokumente zur Bildungsforschung. Stuttgart: Klett. 1970. 482 S. Kart. 37,— DM.
- O'Neill, Colman: Nouvelles approches de l'Eucharistie. — Gembloux (Belgique): Editions J. Duculot. 1970. 127 S. Pb. 120 BFr.
- Philips, Gérard: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Gembloux (Belgique): Editions J. Duculot. 1970. 600 S. Pb. 580 BFr.
- Plotnik, Kenneth: Hervaeus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transsubstantiation. — München-Paderborn-Wien: Schöningh. 1970. 68 S. Brosch. 9,80 DM.
- Pöggeler, Franz: Konkrete Verkündigung. Methoden des pastoralen Wortdienstes. Freiburg: Seelsorge-Verlag. 1970. 274 S. Lw. 26,— DM.
- Rahner, Karl: Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche. München: Kösel. 1970. 56 S. Kart. 3,80 DM.
- Rengstorff, Karl-Heinrich u. v. Kortzfleisch, Siegfried: Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Bd II. Stuttgart: Klett. 1970. 745 S. Lw. 72,— DM.
- Sauer, Walter: Wege kirchlicher Elternbildung. — Freiburg: Seelsorge-Verlag. 1970. 82 S. Brosch. 5,60 DM.
- Schlette, Heinz Robert antwortet Rolinck, Eberhard: Humanismus statt Religion? Grundzüge einer neuen Solidarität. Düsseldorf: Patmos. 1970. 76 S. Kart. 4,80 DM.
- Schlier, Heinrich: Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen. — Münster: Aschendorf. 1970. 21 S. Kart. 1,— DM.
- Schneider, Gerhard: Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54—71. — München: Kösel. 1969. 244 S. Brosch.
- Stüttler, J. A.: Christentum und Kultur. — Aschaffenburg: Pattloch. 1970. 126 S. Kart. 5,50 DM.
- Theologische Quartalschrift: 150. Bd. 1. Heft. Hrg. v. d. Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen. — München-Freiburg: Wewel. 1970. 186 S. Brosch.
- Theurer, Wolfdieter: Das Programm Gott. — Bergen-Enkirsch: Kaffka. 1970. 243 S. Pb. 15,50 DM.
- Vögtle, Anton: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. — Düsseldorf: Patmos. 1970. 259 S. Lw. 36,— DM.
- Weber, Jean-Julien: Cantiques de l'Office Divin. Tournai (Belgique) Desclée & Cie. 1970. 127 S. Lw.
- Wentzel, Matthias: Autonomes Berufs-Ausbildungs-Recht und Grundgesetz. Texte und Dokumente zur Bildungsforschung. Stuttgart: Klett. 1970. 229 S. Kart. 26,— DM.
- Wolfinger, Hans-Dieter: Der unvollendete Sozialismus. Hamburg: Fricke. 1970. 105 S. Kart. 3,80 DM.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament

Herausgegeben von
G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren
unter Mitarbeit von
George W. Anderson, Henri Cazelles,
David N. Freedman, Shemarjahu Talmon
und Gerhard Wallis

Das Wörterbuch ist auf 4 Bände mit einem Umfang von jeweils etwa 1540 Spalten (770 Seiten; 12 Lieferungen) angelegt. Jährlich sollen 3–4 Lieferungen (je 128 Spalten) erscheinen. Subskriptionspreis der Lieferung DM 16.—. Erste Lieferung erscheint im Juli 1970.

Geordnet ist das Wörterbuch nach den Stichworten des hebräischen Alphabets. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wird jedoch der Großteil der innerhalb der Artikel zu nennenden Begriffe und Namen in der international gebräuchlichen Umschrift wiedergegeben.

Mit dem Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, dem „Kittel“, haben zwei Generationen einen Meilenstein in der Erforschung der Bibel gesetzt. Es ist heute, kurz vor seinem Abschluß, ein Handwerkszeug, das für Lehrende und Lernende der ganzen Welt unentbehrlich geworden ist.

Als Gegenstück und Ergänzung zum „Kittel“ bringt der Verlag jetzt den „Botterweck-Ringgren“, das „Theologische Wörterbuch zum Alten Testament“ heraus.

Der „Kittel“ wurde von seiner Entstehungsgeschichte her im wesentlichen von den deutschen protestantischen Neutestamentlern geprägt. Die heute veränderte Situation in der ökumenischen Zusammenarbeit macht es selbstverständlich, ein Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament von allem Anfang an auf die breite Grundlage aller am Alten Testament arbeitenden Wissenschaftler sowohl aller christlichen Bekenntnisse als auch des Judentums zu stellen.

Das Werk ist ein wahrhaft weltweites Unternehmen, an ihm arbeiten Forscher aus Dänemark, Frankreich, Griechenland, Großbritannien, Holland, Israel, Italien Norwegen, Schweden, Schweiz, USA sowie der DDR und der Bundesrepublik; an ihm arbeiten Katholiken, Lutheraner, Reformierte, Anglikaner, Griechisch-Orthodoxe und Juden.

Vier Faktoren bestimmen den Beginn dieses umfangreichen Unternehmens:

1. Die alttestamentliche Forschung ist, gerade was die Erarbeitung von neuen Fragestellungen anbetrifft, auf einem Stand angekommen, der die Anwendung dieser Fragestellungen auf das gesamte vorhandene Material notwendig macht.

2. Die alttestamentliche Wissenschaft wird sich zwar auch in absehbarer Zeit unter dem Gesichtspunkt verschiedener profilierter Schulen betrachten lassen; dennoch sind gerade auf diesem Gebiet heute die Voraussetzungen für eine Interkonfessionale und weltweite Zusammenarbeit gegeben, unter denen allein eine solch große Arbeit zu bewältigen ist.

3. Die in den vergangenen Jahrzehnten gemachten archäologischen Funde sind soweit aufgearbeitet und haben unsere Kenntnis der außerisraelitischen Kulturen derart bereichert, daß eine konsequente Auswertung für das Alte Testament möglich ist.

4. Die semantische Forschung innerhalb der allgemeinen Sprachwissenschaft hat den Blick für die Probleme soweit geschärft, daß auch von dieser Seite Hilfe zu erwarten ist.

Alle hierdurch gegebenen Möglichkeiten wurden für das Wörterbuch zum Alten Testament in vollem Umfang genutzt.

Interessenten steht ein ausführlicher Sonderprospekt zur Verfügung.



Verlag W. Kohlhammer • Stuttgart

Wo stehen wir auf dem Weg zur Einheit der Christen?

Papst Paul VI. wies 1967 in einer Ansprache auf die Hemmnisse hin, die den Fortschritt auf dem Wege zur Einheit behindern. Er sprach von alten Positionen, die durch bittere Erinnerungen an vergangenen Streit verhärtet sind, von Prestigefragen, die durch subtile Polemiker aufrechterhalten werden. Der Papst nannte auch konkrete Einzelprobleme wie die konfessionellen Mischehen und sein eigenes Amt, das von manchen als stärkstes Hindernis auf dem Weg der ökumenischen Bewegung empfunden werde.

Und doch: Auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens ist ein Dialog in Gang gekommen, der auf theologischem Gebiet bereits zu einem besseren gegenseitigen Verständnis und zu einer Annäherung in wichtigen Punkten geführt hat.

Diesen theologischen Gesprächen dient auch unsere Zeitschrift CATHOLICA. Sie bringt Beiträge zu aktuellsten Fragen der Ökumenik, und ihre erste Aufgabe ist das rechte Verstehen der von uns getrennten Christen und der Versuch eines klärenden Dialogs.

»Ihre Beiträge zeichnen sich aus durch Klarheit und Deutlichkeit im eigenen Standpunkt und zugleich durch Offenheit zum Hören und ernsten Willen zum Verstehen des Gegenübers« (*Informationsblatt für die Gemeinden in den Niederdt. Luth. Landeskirchen*).

CATHOLICA. Begründet von Robert Grosche, herausgegeben vom Johann Adam Möhler-Institut, Paderborn. Herausgeberkollegium: Hermann Volk und Heinrich Bacht SJ, Heinrich Fries, Rudolf Padberg, Paul-Werner Scheele, Gottlieb Söhnngen, Eduard Stakemeier. Schriftleitung: Albert Brandenburg und Heribert Mühlen.

24. Jahrgang, 1970. Vier Hefte im Jahr, Umfang je Heft 80 Seiten. Bezugspreis jährlich 28,— DM. Studenten-Abonnement 22,40 DM. Bestellungen durch jede Buchhandlung.

Catholica Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie

Inhalt des Heftes 1/1970 u. a.

Heinrich Schlier
Das bleibende Katholische
Sonderausgabe dieses Beitrages
kart. 1,— DM

Hubertus Mynarek
Christliche Interpretation der
Säkularisierung

Wilhelm Breuning
Amt und geschichtliche Kirche,
Probleme der lehramtlichen
Aussagen über das Priestertum

Reinhard Kösters
Dogma und Bekenntnis bei
Gerhard Ebeling

Erwin Iserloh
Gratia und Donum, Rechtferti-
gung und Heiligung nach
Luthers Schrift „Wider den
Löwener Theologen Latomus“

Verlag Aschendorff
D 44 Münster, Postfach 1124

250 Jahre
Aschendorff

1720  1970

Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage

Auslegung und Verkündigung

Advent bis 5. Fastensonntag

Lesejahr B

1

180 Seiten, DM 9,80; Subskriptionspreis DM 8,80

Palmsonntag bis 9. Sonntag des Jahres

Lesejahr B

2

240 Seiten, DM 12,80; Subskriptionspreis DM 11,80

10. Sonntag des Jahres bis Christkönig

Lesejahr B

3

252 Seiten, DM 12,80; Subskriptionspreis DM 11,80

Herausgegeben von Josef Schreiner

Bei Erscheinen des 1. Bandes schrieb das

„Kirchl. Amtsblatt für die Diözese Fulda“:

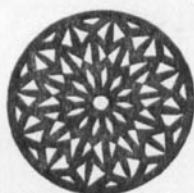
„Diese Perikopenordnung ist ‚ein unerläßliches Hilfsmittel zur Vorbereitung auf die Predigt‘. Auf die Erstellung fertiger Predigten wurde bewußt verzichtet. Vielmehr will das Werk dem Prediger jene sachliche Vorarbeit leisten, die es ihm ermöglicht, über die Perikopen selbst mehrere Predigten zu erarbeiten.“

Durch jede Buchhandlung

echter - kath. bibelwerk

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

B. DREHER

NEUES PREDIGTWERK

unter Mitarbeit von 200 Fachleuten.
18 Sonntagsbände und 1 Festtags-
band, je Band ca. 320 Seiten, Leinen.

Einzelpreis 29,— DM

Subskriptionspreis 24,80 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRIEDRICH GRÜTTERS

Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

SC 10/10.12
bibliotheca Seminarj Clericali
- 3. 10. 70

X 21935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Klaus Kremer, Trier
Vertikalismus/Horizontalismus
in der Gottesfrage (III)

Franz Kamphaus, Münster
Zur Strukturreform in der Kirche

Peter Lippert, Hennef
Dürfen wir, was wir können? — Ethische
Aspekte einer technischen Zukunftsplanung

Besprechungen:
Fundamentaltheologie — Neues Testament

Heft 5
September/Oktober 1970
79. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die **Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem Bdi oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Vertikalismus (Transzendenz) und/oder Horizontalismus (Immanenz) in der Gottesfrage?

Eine Begegnung mit J. A. T. Robinson, H. Braun, L. Feuerbach und D. Sölle (Schluß)

Von Prof. Dr. Klaus K r e m e r, Trier

IV. Die Gottesfrage heute: Was ist zu tun?

1. Die Wahrheit von der Wirklichkeit Gottes

Der Versuch, zur Behebung der heutigen Malaise innerhalb der philosophischen und theologischen Diskussion über die „Sache mit Gott“ einen Beitrag leisten zu wollen, sieht sich vorrangig mit der Notwendigkeit konfrontiert, die fundamentale Wahrheit von der Wirklichkeit Gottes unzweideutig und, soweit das möglich ist, frei von Mißverständnissen vorzutragen und zu bekräftigen. Die Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes als einer *realitas sui generis*, die man weder mit dem Menschen noch mit der Natur oder Geschichte oder Welt gleichsetzen kann, die sich auch nicht in einem wie auch immer gearteten Produkt des Menschen erschöpft, muß erneut in das moderne Bewußtsein gehoben werden. In diesem Punkt ist bewußt der Anschluß an die große seit den Tagen der griechischen Klassik lebendige Tradition wiederaufzunehmen, wo die Eigenwirklichkeit Gottes beinahe wie eine Selbstverständlichkeit erscheint. Die in den letzten Jahren sich abspielende Diskussion um Gott hat diesen Namen und Begriff zu einer leeren Hülse deformiert, in die jeder etwas anderes, fast nach Lust und Einfallsgabe, hineingesteckt hat: der eine den philosophischen Gott, der andere nur den biblischen, der dritte den vom biblischen Dreipersönlichkeitsglauben gelösten, ein vierter ein bloßes zwischenmenschliches Geschehen oder Sprachereignis, ein fünfter eine Chiffre für Mitmenschlichkeit, ein sechster die Realität der Liebe und dergleichen mehr. Kein Wunder, wenn ein renommierter christlicher Politiker unserer Tage in einem Aufsatz erklärt, er sei kein Theologe und könne sich daher nicht auf die umstrittene Frage einlassen, ob Gott ein personales Gegenüber sei oder ob er sich mir *nur* in der Begegnung mit dem Mitmenschen kundtue.

Der geistige Wirrwarr unserer Zeit um Gott darf jedoch nicht in solchen tagespolitischen Erklärungen oder etwa in den „theologischen Essays“ von Magazinen und Revues lokalisiert werden. Das sind bloße Epiphänomene, Reflexe einer Unsicherheit, die viel tiefer sitzt, nämlich mitten im Denken moderner Theologen und Philosophen. Hier ist der Grund für die heutige Zerstrittenheit zu suchen. Alles andere erweist sich

als eine Folge davon. Denker im Range eines D. Bonhoeffer, K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich und J. A. T. Robinson auf der einen, eines K. Jaspers und M. Heidegger auf der anderen Seite haben an der Wirklichkeit Gottes als einem personalen Gegenüber festgehalten, wie verschieden auch immer sie im einzelnen diesen Gott bestimmt haben mögen. Trotzdem erscheint dieser Gott bei ihnen in Beschreibungen und Formulierungen und mit Einschränkungen versehen, die der großen klassischen Tradition fremd sind. Man stößt auf Redewendungen, und zwar nicht nur gelegentlich, die bald Gott vom Menschen abhängig zu machen scheinen, bald in ihm eher einen weltimmanenten denn welttranszendenten Grund, bald eher das menschliche denn das göttliche Wesen zu erblicken scheinen. Von Gott könne man nicht sprechen, so wird gesagt, wenn nicht zugleich vom Menschen gesprochen werde. Bei der weiteren Lektüre solcher Behauptungen legt man sich dann unwillkürlich die Frage vor, ob hier tatsächlich nicht eben doch bloß vom Menschen geredet werde.

So schreibt D. Bonhoeffer in seinen Aufzeichnungen während der Haft im Gefängnis Plötzensee am 3. August 1944: „Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses‘ zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere‘. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente“⁷¹. Bei D. Sölle verfestigt sich dieser Aphorismus zu der Überzeugung: „Denn es gibt nur eine einzige Art, sich von Gott abhängig zu machen, das ist, sich von Menschen abhängig zu machen. Man kann sich ihm nur ausliefern, wo man sich Menschen ausliefert. Eine direkte unmittelbare Hingabe an Gott, wie sie von den Heiligen der großen Religionen bezeugt wird, ist im nachtheistischen Stadium nicht mehr möglich“ (Stellv. 172 f.). Der frühe K. Barth hingegen hat durch seinen „ganz und gar anderen Gott“ diesen für den Menschen irrelevant gemacht. „Wenn Gott wirklich ‚ganz anders‘ ist, können wir von ihm überhaupt nicht reden“, folgert in aller Konsequenz der auf der angelsächsischen Sprachanalyse und dem modifizierten Verifikationsprinzip fußende P. M. van Buren⁷². R. Bultmann wiederum hat durch seine These, daß von Gott und Gottes Handeln nur geredet werden könnte, indem zugleich von meiner Existenz geredet werde, daß sie nicht außerhalb der existentiellen Betroffenheit festgestellt werden könnten, dem Mißverständnis Vorschub geleistet, ob damit Gott und dem göttlichen Handeln überhaupt die Objektivität als eine außerhalb

⁷¹ Widerstand und Ergebung. Hrsg. v. E. Bethge (München 1966) 259 f.

⁷² Reden von Gott in der Sprache der Welt (Zürich 1965) 83.

meiner Subjektivität liegende Realität zukomme⁷³. In die gleiche Kerbe schlägt seine andere These, daß nämlich jedes Reden „über Gott“ überhaupt keinen Sinn habe⁷⁴. Die von R. Bultmann noch festgehaltene Unabhängigkeit Gottes von mir erfährt bei H. Braun die Interpretation, daß ich mir nicht selber zu dem „ich darf“ und „ich soll“ ver helfe. Aber dieses „ich darf“ und „ich soll“ kommt nicht mehr von jenseits der Immanenz⁷⁵. Bei D. Sölle wird aus der These Bultmanns, daß von Gott nur geredet werden könnte, indem zugleich vom Menschen geredet werde, das Postulat: „Wer ‚Gott‘ sagt, muß zeigen können, was dieses Wort über Menschen und ihre Verhältnisse aussagt, was durch es in einem bestimmten Zusammenhang ausgedrückt werden soll. Jedes andere, jedes theistisch-unübersetzte Reden von Gott wird in solchen Gesprächen verpönt“⁷⁶. Aus dem bei Bultmann also noch vorhandenen Dialog „Mensch — Gott“ ist bei Braun und Sölle der Dialog „Mensch — Mensch“ geworden. P. Tillich forderte 1952 am Ende seines Buches „Der Mut zum Sein“ die Überwindung des Theismus, der sich aus den personalistischen Stellen der Bibel aufbaue und das Ich-Du-Verhältnis zu Gott betone. Derartige Forderungen, die dem Gesamtkontext von Tillichs Schrifttum zuwiderlaufen, haben inzwischen ihre Früchte gezeitigt. Denn die vertikale Beziehung „Gott — Mensch“ wird als überholter und zugunsten der horizontalen der Mitmenschlichkeit nicht nur als verzichtbarer, sondern als auszumerzender Bestandteil der Gotteslehre angesehen. P. M. van Buren kommt in seinem Buch „Reden von Gott in der Sprache der Welt“ zu folgendem Ergebnis: „Wir sind der Meinung, daß es heute möglich ist, in bezug auf ‚jenseitige‘ Kräfte und Wesen einen Agnostizismus zu vertreten, daß aber Menschen von Bedeutung seien, daß wir in einer Welt der Ich-Du-Beziehungen leben, wobei keines von beiden dem ‚Es‘ oder gar dem ‚Er‘ völlig assimilierbar ist. Wir behaupten, daß Bubers Unterscheidungen wichtiger seien als diejenigen von Zeit und Ewigkeit, Unendlichem und Endlichem und viele andere, an denen den Christen eines anderen Zeitalters gelegen war“ (180). „Auf fast jedem Gebiete menschlichen Wissens“, stellt er fest, „ist der metaphysische und kosmologische Aspekt verschwunden und das Streitobjekt auf das Menschliche, Historische und Empirische ‚beschränkt‘ worden“ (183). Ähnliche Auswirkungen hat Robinsons Versuch, nach dem Vorschlag von P. Tillich Gott als „Tiefe des Seins“ zu bezeichnen, hervorgerufen. Tiefe des Seins, dieser Ausdruck klingt eher nach einem

⁷³ Zum Problem der Entmythologisierung: Kerygma und Mythos II (Hamburg 1952) 198 f.

⁷⁴ Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?: Glauben und Verstehen I (Tübingen 1964) 26.

⁷⁵ S. den 1. Teil des Aufsatzes: TrThZ 79/2 (1970) 94 f.

⁷⁶ AthG 78.

weltimmanenten als welttranszendenten Gott, ganz abgesehen von der daran sich entzündenden Kritik, ob es sich bei dieser „Tiefe des Seins“ noch um ein personales Wesen handle. Robinson dachte keinen Augenblick daran, den personalen Gott der Bibel fallenzulassen, aber dieser Vorschlag und viele andere, recht einseitige und unglückliche Formulierungen haben die Zweifel an einem personalen und transzendenten Gott aufkommen lassen. Hinzu kam sein mit vielen Zeitgenossen geteiltes Mißtrauen gegenüber allen metaphysischen Aussagen, das in der Behauptung kulminierte, Theologie müsse es sich versagen, über Gott und die Dinge an sich zu sprechen⁷⁷. Das hatte vor ihm besonders R. Bultmann urgirt, der sich mit seinem Lehrer W. Herrmann darin einig wußte: „Sie (= die entmythologisierende Interpretation) sieht, daß wir von Jenseits der Welt, von Gott, nicht reden können wie das Jenseits, wie Gott, ‚an sich‘ ist, weil dadurch das Jenseits, weil Gott, zu einem diesseitig-weltlichen Phänomen objektiviert werden würde... ‚Von Gott können wir nicht sagen, wie er an sich ist, sondern nur, was er an uns tut‘“⁷⁸. Das kann einen guten und legitimen Sinn haben. Es kann aber auch verstanden werden im Sinne eines völligen Agnostizismus gegenüber Gott.

Schließlich ist der Mann zu nennen, der wie kaum ein anderer das moderne Denken beeinflußt und von dem man wohl nicht mit Unrecht geschrieben hat, daß er, wie einst Aristoteles das Mittelalter, die ganze neuere Theologie entscheidend bestimmt habe: M. Heidegger. Dieser ist, wie schon oben angemerkt, sicher kein Atheist, obwohl seine Bestimmung des Menschen als In-der-Welt-sein zunächst atheistisch und dann, trotz einer versuchten Richtigstellung durch Heidegger selbst, indifferentistisch ausgelegt wurde. Heidegger hat sich den Weg zu Gott jedenfalls nicht versperrt. Denn über die Lichtung der Wahrheit des Seins, des Wesens des Heiligen und der Gottheit sieht er eine Möglichkeit, Gott denken und sagen zu können⁷⁹. Trotzdem darf der dilatorische Charakter dieser möglichen Antwort nicht übersehen werden. Denn diese Erfahrung Gottes hängt von der Lichtung der Wahrheit des Seins ab, die nicht in des Menschen Hand, sondern im Geschick des Seins selber gelegen ist. Weder über das Hereinkommen Gottes in die Lichtung des Seins noch über die Lichtung des Seins selbst entscheidet der Mensch. „Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich

⁷⁷ Vgl. dazu meinen Robinson-Aufsatz: TrThZ 75/4-5 (1966) 259 ff.

⁷⁸ Kerygma und Mythos II 184 f.

⁷⁹ Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus (Bern 1954) 102.

gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist⁸⁰. Wann aber wird die Huld und Gunst des Seins uns die Wahrheit Gottes gewähren? Schiebt Heidegger die Gottesfrage nicht doch *ad calendas graecas*? Er hat keinen Hehl daraus gemacht, daß die Gottesfrage im Grunde genommen in die Theologie gehöre, also eine Sache des Glaubens sei, wie der Protestantismus das schon immer vorgetragen hatte. Die Gottesbeweise lehnt Heidegger ab; in einer frühen Periode seines Denkweges hat er dem Philosophen die Möglichkeit eines Wissens von Gott abgesprochen. In der Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ von 1949 richtet er an die christliche Theologie die Frage, ob sie sich noch einmal entschließen könne, mit dem Pauluswort von der Torheit der Weisheit dieser Welt, das heißt der philosophischen Gotteslehre, Ernst zu machen. Gegenüber dem Gott der Philosophen, den Heidegger in der *causa sui* erblickt und zu dem der Mensch weder beten noch dem er opfern könne, fordert er ein gott-loses Denken, das dem göttlichen Gott vielleicht näher sei⁸¹. Nun ist weder die *causa sui* der sachgerechte Name des philosophischen Gottes noch ist von Heidegger die Problematik des Verhältnisses von philosophischem und theologischem Gott einigermaßen sachentsprechend ausgetragen worden. Außerdem erhebt sich eine ganze Reihe von Bedenken gegen den Gott, wie er in Heideggers Schriften erscheint: etwa, wenn nicht mehr Gott, sondern das Sein dem Menschen näher sein soll als jedes Seiende, wenn Gott als Seiendes vorgestellt wird, wiederum nicht zufällig und nicht bloß gelegentlich, wenn die Erfahrung des Göttlichen von einem anonymen Seinsgeschick abhängig gemacht wird usw. Alles in allem: Der Gottesgedanke lebt in Heideggers Denken, aber durch all die genannten Einschränkungen, Aufschübe und Einseitigkeiten in derart lebensbedrohenden Verhältnissen, daß nicht wenige Zeitgenossen Gott bei ihm nicht zu finden vermögen. Sodann hat Heidegger in aller Form erklärt, daß ihm die Wahrheit des Seins „wesentlicher“ sei „als alle Werte und jegliches Seiende“⁸², zu welch letzterem selbstverständlich Gott gehört.

Auch im Denken von K. Jaspers bleibt Gott in einer gewissen Amphibolie. Einerseits ist der Gedanke von dem Transzendenten in aller Breite da, in dem berühmten Wort kulminierend: „Keine Existenz ohne Transzendenz“, andererseits ist nur die Tatsache der Transzendenz erfahrbar, aber nicht das „Was“. Nun hat die Tradition das auch gesagt. Aber Jaspers spricht hier von der vieldeutigen, unleserlichen und niemals endgültigen Chiffre-Schrift der Sprache Gottes in der Welt, die er grundsätzlich unentschlüsselt läßt, wodurch sowohl der Sinn der Chiffre als auch der Charakter der Welt als Spur der Transzendenz aufgehoben werden. Das

⁸⁰ A. a. O. 85 f.

⁸¹ Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 71.

⁸² Platons Lehre von der Wahrheit, 103.

menschliche Erkennen erweist sich ihm als ein „unendliches Spiel von Chiffren, und nie erreichen wir in ihm Gott selbst“⁸³. Nimmt man zu dem darin implizierten Primat des Suchens gegenüber dem Finden noch das andere Wort Jaspers' von nur „meinem Gott“, der gerade nicht der Gott aller sein kann, dann dürfte man sich des Eindrucks der Relativierung der Transzendenz nicht erwehren können.

So unvollständig und fragmentarisch der hier dargebotene Aufriß der philosophisch-theologischen Situation unserer Zeit in Sachen Gottesfrage auch sein mag, eines erhellt in aller Deutlichkeit aus ihm: Die Grundwahrheit von der Wirklichkeit Gottes muß von den sie verdeckenden und allzu üppig gewucherten Interpretamenten befreit und neu ans Licht hervorgeholt werden. Nachdem dem Menschen über Gebühr, und mehr als ihm zusteht, gegeben worden ist, ist es nunmehr an der Zeit, Gott wieder zu geben, was Gottes ist. Das ist freilich leichter gesagt — als getan, da man es offenbar nicht in der einfachen Weise vollbringen kann, wie man das Licht unter dem Scheffel hervorholt und es auf den Leuchter stellt. An welchen Stellen hat daher nach diesem sporadischen, aber nichtsdestoweniger an die Wurzel der Krankheit rührenden Diagnostizierungsversuch eine künftige Therapie anzusetzen? Wir versuchen eine Antwort auf philosophischer Basis! Die spezifisch-theologische Antwort muß dem Theologen vorbehalten bleiben.

2. *Neue philosophische Aneignung der Gottes„beweise“*

Wir sind der Ansicht, daß an erster Stelle eine Neubesinnung auf die sogenannten und heute viel geschmähten Gottes„beweise“ zu erfolgen hat. Das ganze Dilemma unserer Zeit in der Gottesfrage kann nicht dadurch beseitigt werden, daß man sich auf den Standpunkt Bultmanns und vieler anderer stellt, den dieser so formuliert hat: „Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann“⁸⁴. Bultmann gibt dafür folgende Begründung: „Denn die Behauptung seiner (= des Glaubens) Ausweisbarkeit würde ja die Erkennbarkeit und Feststellbarkeit Gottes außerhalb des Glaubens behaupten und damit Gott auf die Stufe der vorhandenen und dem objektivierenden Blick verfügbaren Welt stellen“⁸⁵. Sowohl die These wie die beigefügte Begründung stellen lediglich einen S t a n d p u n k t dar, also eine Position, zu der ich mich unter Umständen willentlich entschließen kann, die ich

⁸³ Von der Wahrheit (München 1958) 1052.

⁸⁴ Kerygma und Mythos II 207; vgl. auch Glauben und Verstehen I 37; IV 188.

⁸⁵ Kerygma und Mythos II 199 f.

aber letztlich vor der kritisch fragenden Vernunft nicht zu rechtfertigen vermag. Standpunkt ist, nicht zuletzt wegen unserer standpunktreichen Zeit, schon als Wort verpönt. Wenn es keine Möglichkeit gibt, meinen Glauben an Gott kritisch zu sichern, kann ein solcher Glaube vom Menschen auch nicht verlangt werden. Nicht einmal Gott könnte einen solchen Glauben vom Menschen verlangen. Auf diese intellektuelle Redlichkeit kann auch — oder gerade in Glaubenssachen nicht verzichtet werden. Das unvollziehbare *sacrificium intellectus* liegt nicht, wie Bultmann meint, in der zu fordernden Ausweisbarkeit, sondern in der geforderten „Nichtausweisbarkeit“ des Glaubens⁸⁶. Bultmann hat die Dinge auf den Kopf gestellt: Nicht die Nichtausweisbarkeit des Gotteswortes als Gotteswort macht den Glauben sinnvoll und dem Menschen angemessen, sondern sinnvoll und dem Menschen angemessen ist nur der Glaube, der das Gotteswort als Gotteswort auszuweisen vermag. Und dazu bedarf es eben der vor dem Glauben liegenden Vernunft, wobei das „vor“ selbstverständlich nicht chronologischer Natur sein muß. Das Gotteswort verliert dadurch nicht seinen göttlichen Charakter, wie auch Gott nicht zur Rechenschaft gezogen und der Glaube nicht seines Charakters des Gehorsams beraubt wird (Bultmann, Glauben und Verstehen I 37). Das ist ein typischer Kurzschluß. Nicht Gott wird zur Rechenschaft gezogen, sondern der Mensch, der die Aufgabe hat, zu entscheiden, ob er so etwas wie einen Gott denken soll und ob, was ihm als Gott begegnet, auch wirklich Gott und kein Götze ist. Ein Glaube, der zugleich den einzigen Zugangsweg zu Gott darstellen soll⁸⁷, genügt weder sich selbst noch dem Menschen. Wer daher den Gottesgedanken restlos in Theologie und Offenbarung abdrängen möchte, muß sich bewußt sein, daß er sich damit jeder Möglichkeit begibt, seinen Gottesgedanken und Gottesglauben vernunftgemäß begründen zu können. Das zu akzeptieren dürfte der Mensch, und erst recht der moderne Mensch, nicht bereit sein. Den Gottesgedanken völlig Bibel und Offenbarung überantwortet und die Gottes„beweise“ ein für allemal *ad acta* gelegt wissen zu wollen, bedeutet nichts Geringeres, denn den Gottesgedanken eines sicheren Fundamentes beraubt zu haben. Gerät der Gottesgedanke aber ins Wanken, dann notwendig auch Offenbarung, Bibel und Kirche.

Bultmanns Begründung, daß die Erkennbarkeit Gottes außerhalb des Glaubens Gott auf die Stufe der vorhandenen und dem objektivierenden Blick verfügbaren Welt stellte, erweist sich ebenfalls als ein Standpunkt und — historisch-sachlich gesehen als Irrtum. Hat Platons Erkenntnis der Idee des Guten diese etwa durch das Erkennen auf die Ebene welt-

⁸⁶ Neues Testament und Mythologie: Kerygma und Mythos I (Hamburg 1960) 46 u. 48.

⁸⁷ Glauben und Verstehen I 294.

licher Gegebenheiten herabgezogen? Kann man Ähnliches von dem Einen Plotins, dem Gott des Augustinus und Boethius, dem Gott Bonaventuras und Thomas' von Aquin, dem *esse* Meister Eckharts und der *coincidentia oppositorum* des Cusanus sagen? Die Problematik und Gefahr haben sie alle gesehen: Daß nämlich der Mensch, weil er nur von der Basis menschlicher Gegebenheiten her zu operieren vermag, darauf achten muß, Gott nicht zu einem menschlichen Wesen zu machen. Aber es ist auch in aller Klarheit gesehen worden, daß menschlich von Gott denken und sprechen nicht bedeuten muß, Gott zu einem Menschen zu machen. Eben weil wir ihn in unserem Erkennen nur so haben, daß wir ihn zugleich nicht haben. Oder wie Plotin das von seinem Gott, dem Einen, ausgedrückt hat: „Nun, wenn wir Es in der Erkenntnis (γνώσει) nicht haben, so ist das doch kein vollkommenes Nichthaben, sondern insoweit haben wir Es, daß wir wohl über Es (περὶ αὐτοῦ), nicht aber Es aussagen können. Wir sagen ja aus, was Es nicht ist; und was Es ist, das sagen wir nicht aus“ (V 3, 14, 4—7).

3. Neubesinnung auf die wirkliche Stellung Kants zu Gottesgedanken und Gottesbeweis

Gut! wird man sagen: Daß der Gottesgedanke durch die Erkenntnis-kraft der menschlichen Vernunft gesichert werden muß, leuchtet ein! Aber vermögen das die Gottes„beweise“ wirklich? Hat nicht Kant die Unmöglichkeit von Gottesbeweisen aufgezeigt? Kant wird also als der Gewährsmann angeführt, der den Gottesbeweisen ein für allemal das Rückgrat gebrochen haben soll. Für R. Bultmann zum Beispiel ist diese angebliche Leistung Kants eine ausgemachte Sache. In dem Aufsatz „Das Problem der natürlichen Theologie“, der 1933 zum erstenmal veröffentlicht wurde, schreibt er, daß philosophische Kritik die Unmöglichkeit der Gottesbeweise aufgezeigt habe⁸⁸. Wie die tatsächliche Situation heute aussieht, hat J. Meurers in seinem Buch „Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft“ treffend umrissen: „Sieht man vom katholischen Raum ab, so übergeht das philosophische Gespräch die Gottesbeweise, und das nicht erst in der Gegenwart, sondern schon seit langem in einer von Kant eingeleiteten Entwicklung. (Ob sie von ihm gewollt war, ist eine andere Frage!) Wird einmal davon gesprochen, dann wie fast selbstverständlich einklammernd, ablehnend, lediglich historisches Interesse beanspruchend. Das Gedankengut um die Gottesbeweise und um die Gottesfrage überhaupt scheint überholt; man ist, so sieht es aus, damit fertig, ganz ähnlich, wie die Zeit selbst mit der Gottesfrage fertig zu sein scheint. Auf einem nichtkatholischen Philosophenkongreß heute einen Vortrag darüber zu

⁸⁸ Glauben und Verstehen I 294.

halten, in philosophisch-existentiellern Sinne, würde als Anachronismus allererster Ordnung empfunden. Man könnte es kaum wagen; so sehr ist das „Klima“ dagegen. Und es geschieht auch wohl de facto nicht“ (99).

Dieses Zitat Meurers läßt sich etwa bestätigen durch den Hinweis, daß in dem 1967 erschienenen Buch „Die Antworten der Philosophie heute“⁸⁹ das Wort „Gott“ im Stichwortregister nicht einmal mehr auftaucht.

Zu Kant, dem angeblichen „Totengräber der Metaphysik“ und „Zermalmer der Gottesbeweise“ sind einige prinzipielle Dinge zu sagen.

a) Am Ende seiner Untersuchungen über das transzendente Ideal und die Gottesbeweise in der „Kritik der reinen Vernunft“ zieht Kant folgendes Fazit: „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann...“⁹⁰. Die Gottesbeweise vermögen also die objektive Realität Gottes weder zu beweisen noch zu widerlegen.

b) Warum vermögen die Gottes„beweise“ das nicht? Ohne hier auf die Kritik eingehen zu können, die Kant im einzelnen am ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Gottesbeweis geübt hat, ist die Grundvoraussetzung herauszuheben, von der aus sich die Kritik Kants an den Gottesbeweisen ergibt. Sie besteht in dem transzendentalphilosophischen Prinzip, daß Erkennen sich aus den zwei Elementen des Denkens und Anschauens aufbauen müsse: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“⁹¹. Bei allem Respekt vor der denkerischen Eigenleistung Kants darf die in diesem Erkenntnischema zutage tretende Verhaftung Kants im englischen Empirismus, vor allem Humescher Prägung, nicht übersehen werden. Denn D. Hume hatte mit allen Mitteln zu erhärten versucht, daß keine Vorstellung (*idea*) in uns angetroffen werden könne, die nicht über den Kanal entweder der inneren oder äußeren Sinneserfahrung in uns gelangt sei, daß mithin, um den Wahrheits- und Realitätsgehalt unserer Vorstellungen festzustellen, diese auf die Eindrücke oder ursprünglichen Gefühle (*impressions*) zurückzuführen seien, denen sie nachgebildet sind⁹². Es ist uns also unmöglich, erklärt Hume, „ein Ding zu denken, das wir nicht zuvor entweder durch unsere äußeren oder inneren Sinne empfun-

⁸⁹ Hrsg. v. Willy Hochkeppel im Szczesny-Verlag, München.

⁹⁰ Kritik der reinen Vernunft B 669.

⁹¹ B 75.

⁹² Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hrsg. v. R. Richter (Hamburg 1964) 76 f.

den haben“⁹³. In dieser Form akzeptiert Kant Humes These nicht; denn denken, versucht Kant immer wieder darzutun, kann ich mir, was ich will, selbst Gott. Die einzige Regel, die ich dabei nicht verletzen darf, ist das Widerspruchsprinzip. Aber erkennen kann ich nur, was mir durch die Sinne gegeben wird. „Alles Denken aber muß sich“, erklärt Kant gleich zu Beginn seiner transzendentalen Ästhetik⁹⁴, „es sei geradezu (*directe*), oder im Umschweife (*indirecte*), vermittelt gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“. Damit ist natürlich die negative Vorentscheidung über die Tragfähigkeit der sogenannten Gottesbeweise gefallen: Sie versuchen in ein Gebiet vorzudringen, welches der Sinnlichkeit verwehrt ist, und müssen daher notwendigerweise in der Haltung der Indifferenz verharren. Bei der Diskussion der Gottesbeweise selbst kommt es dann ganz deutlich zum Ausdruck⁹⁵: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.“

Kant hat also die Gottesbeweise nicht zermalmt oder widerlegt, wie die landläufige Version lautet und wie man es auch bei K. Jaspers lesen kann (Der philosophische Glaube, 31), sondern er hat lediglich gezeigt, daß auf der Basis des Erkenntnischemas „Erkennen ist Anschauen plus Denken“ Gottesbeweise nicht durchzuführen sind. Wie steht es aber um diese Basis selber? Sie ist alles andere denn selbstverständlicher Ausgangspunkt der Philosophie, weder vor noch nach Kant!

c) Bei Kant ist aber noch mehr festzustellen als sein an den Angeln des englischen Empirismus haftender Erkenntnisbegriff. Nachdem das letzte Jahrhundert in Kant in erster Linie den Erkenntnistheoretiker und Kritiker der Metaphysik, aber nicht mehr den Ethiker und Liebhaber der Metaphysik sah, zeichnet sich in unserem Jahrhundert eine Wende ab. Sie spitzt sich auf die Frage zu, ob Kant die Realität vorrangig im Sinn-

⁹³ A. a. O. 76.

⁹⁴ B 33.

⁹⁵ B 629.

lichen oder im Moralischen und in den Vernunftideen gesehen habe. Zu letzterem einige Belege! In einer Anmerkung innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ schreibt Kant, daß es der Metaphysik im Grunde genommen um drei Dinge gehe: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. „Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen“⁹⁶. Es geht Kant also nicht bloß um Begriff und Idee Gottes, sondern vor allem um die Realität Gottes. An anderer Stelle heißt es⁹⁷: „Diese Ideale“, und Gott ist ihm das Ideal schlechthin, „ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen.“ Allerdings wird man bei diesen und vielen ähnlichen Äußerungen Kants seine ständige Mahnung nicht überhören dürfen, die Ideen und vor allem das Ideal der reinen Vernunft nicht gleich für etwas Reales nehmen zu wollen, das Idealische und bloß Gedichtete einer solchen Voraussetzung zu durchschauen und ein Selbstgeschöpf unseres Denkens nicht sofort für ein wirkliches Wesen anzusehen. Aber diese Ideen sollen doch einige, wenn auch nur unbestimmte objektive Gültigkeit haben, und vor allem dürfen sie nicht als leere Gedankendinge, als *entia rationis ratiocinantis*, vorgestellt werden (B 698). Gerade dieser letzte Ausdruck, den Kant der alten Erkenntnistheorie entleiht, belegt in aller Eindeutigkeit das Gefälle von Kants Denken: Nicht an einem Umsturz, sondern an einer Sicherung der Gottesidee ist Kant interessiert, was dann in aller Form bei seinem sogenannten moralischen Gottesbeweis hervorbricht. Sein Problem liegt nicht darin, ob, sondern wie die Realität Gottes gesichert werden könnte. Nachdem ihm die Abhängigkeit vom englischen Empirismus den Weg der klassischen Gottesbeweise versperret hat, bleibt ihm nur noch der moralische Weg über die praktische Vernunft. Aber Kant ist sich zeitlebens bewußt geblieben — und darin liegt der fundamentale Unterschied zur Situation von heute, wie sie oben charakterisiert wurde —, daß das höchste Wesen „die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt“ (B 669).

d) Zur Frage der Sicherung unserer Gottesidee hat Kant aber noch einen bedeutsamen Beitrag geliefert, und zwar im Hinblick auf jene, die allein mit dem Glauben und der Offenbarung auskommen wollen. In der kleinen Schrift „Was heißt: sich im Denken orientieren“ bringt er folgende Erklärung: „Der Begriff von Gott, und selbst die Überzeugung von seinem Dasein, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr

⁹⁶ B 395.

⁹⁷ B 598.

allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine erteilte Nachricht, von noch so großer Autorität, zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, soweit ich sie kenne, gar nicht liefern kann: so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allen dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist... so ist doch wenigstens so viel klar, daß: um nur zu urteilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sei, sondern bloß ob er ihm nicht widerspreche⁹⁸.

An diesen Worten Kants gibt es nichts wegzustreichen! Was Kant hier darlegt, ist nichts anderes als das Prinzip der alten Fundamentaltheologie, die den Glauben an die Offenbarung Gottes band, zum Verständnis der Offenbarung Gottes aber ein vorgängiges Wissen des Menschen um Gott und die tatsächlich erfolgte Offenbarung zugrunde legte. Denn soll etwas als Offenbarung Gottes verstanden werden können, muß ich offenbar wissen, was und ob Gott ist, und außerdem noch, ob dieser Gott sich tatsächlich geoffenbart hat. Weiß ich das nicht, dann bleibt mir die Offenbarung als Offenbarung Gottes unverständlich. Dieses vorgängige Wissen des Menschen um Gott, das man heute gern als Vorverständnis zu bezeichnen pflegt, zu ermöglichen, war und ist die Aufgabe der sogenannten Gottesbeweise⁹⁹.

Kant hat diese nicht, wie bereits dargestellt, widerlegt, wie er auch noch nicht mit seinem Vernunftglauben, durch den nach ihm Gott allein erreicht werden kann, das Wort Bultmanns und vieler Zeitgenossen vorweggenommen hat, daß nämlich im Glauben die einzige Zugangsart zu Gott gefunden werden könne. Kants Vernunftglauben gründet sich auf keine anderen Data als die, die in der reinen Vernunft enthalten sind, so daß hier die Vernünftigkeit des Gottesglaubens eine notwendige Implikation ist, wenn sie auch überbetont wird. Bultmanns Glaube dagegen gründet ausschließlich auf das mich hier und jetzt anredende Wort Gottes, für dessen Wahrheit ich jedoch keinen Ausweis verlangen darf. Selbst ein Mann wie M. Scheler, der die Gottesbeweise kritisierte und einen anderen Weg zu Gott als den des schlußfolgernden Denkens versuchte, hat größten Wert darauf gelegt, in Übereinstimmung mit dem Pauluswort von der Erkenntnis des Werkmeisters aus seinem Werke (Röm 1, 20) zu

⁹⁸ Ausgabe W. Weischedel III (Darmstadt 1959) 277 f.

⁹⁹ Vgl. dazu den instruktiven Aufsatz von J. Hirschberger, Gottesbeweise. Vergängliches — Unvergängliches: Denkender Glaube (Ffm. 1966) 101—149.

bleiben¹⁰⁰. An einer natürlichen Gotteserkenntnis festzuhalten, erschien ihm unabdingbar, im Hinblick auf den Menschen wie die Offenbarung. Er verwahrte sich lediglich gegen die Behauptung, der Bestand und das Recht einer natürlichen Gotteserkenntnis falle mit der Annahme der rationalen Gottesbeweise zusammen. Um eine natürliche Gotteserkenntnis kreist aber auch das Bemühen und Denken Kants.

4. Gottesbeweise oder — Gottesaufweise?

Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis zugestanden, so stellt sich dennoch die Frage, ob man Gott wirklich beweisen könne, wie das die Gottesbeweise zu beanspruchen scheinen. Wird denn durch den Versuch, Gott beweisen zu wollen, dieser Gott nicht zu einer weltlichen Gegebenheit degradiert? R. Bultmann schrieb 1925, daß „wer mit Gottesbeweisen etwas über Gottes Wirklichkeit auszusagen meint“, „über ein Phantom disputiert“¹⁰¹. Aus einem ähnlichen Grund lehnt J. A. T. Robinson die Gottesbeweise ab. Denn hinter der Beweisführung liege als unausgesprochene Voraussetzung die Annahme, daß ein Wesen, dessen Existenz problematisch ist und nachgewiesen werden muß, „außerhalb der Welt“ wirklich da sei. Ein solches Wesen, selbst wenn seine Existenz eindeutig bewiesen werden könnte, wäre jedoch nicht Gott, sondern lediglich ein Sein neben anderen¹⁰². Dagegen erklärt K. Jaspers: „Seit Kant steht für das redliche Denken fest, daß solche Beweise unmöglich sind, wenn sie für den Verstand erzwingen wollen, wie ich ihn zur Einsicht zwingen kann, daß sich die Erde um die Sonne dreht, und der Mond eine Rückseite hat. Aber die Gottesbeweise sind als Gedanken nicht hinfällig, weil sie ihren Beweischarakter verloren haben... Aber nie ist hier Beweis im Sinne wissenschaftlich zwingenden Beweises. Ein bewiesener Gott ist kein Gott... Nach der großartigen Widerlegung aller Gottesbeweise durch Kant... ist heute eine neue philosophische Aneignung der Gottesbeweise eine dringende Notwendigkeit“¹⁰³.

Diese Worte Jaspers' treffen ins Schwarze, wenn sie auch dem historischen Befund nicht ganz gerecht werden. Wer nämlich die Geschichte der Gottesbeweise kennt, weiß, daß diese Gott gar nicht beweisen wollten, nicht im Sinne einer Deduktion und schon gar nicht im Sinne eines mathematischen Beweises, *more geometrico*, wie Spinoza, ein typischer Außenseiter, dies versuchte. Auch der viel umstrittene ontologische Gottesbeweis will Gott nicht *more geometrico* beweisen. Mathema-

¹⁰⁰ Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 567.

¹⁰¹ Glauben und Verstehen I 26.

¹⁰² GA 38.

¹⁰³ Der philosophische Glaube (München 1948) 30 f.

tische Evidenz haben die Gottesbeweise also nicht — und auch niemals beansprucht. Die Gottesbeweise verstehen sich von Anfang an im Sinne eines „Aufweises“ oder „Nachweises“ Gottes. Ihr Ziel war nicht, Gott zu beweisen, sondern finden zu lehren. Beweisbar, sagt M. Scheler mit Fug und Recht, sind nur Sätze über Reales, nicht das Reale selbst¹⁰⁴. Unter „Aufweis“ oder „Aufdeckung“ versteht man ein erstmaliges Zeigen von etwas, das noch nicht gefunden ist. Das Ganze aber des Prozesses, den man Aufweis nennt, hat doch nur dieselbe Bedeutung, wie ein Zeigestab, mit dem wir auf etwas hinzeigen, sehen machen, damit es der andere besser sehe oder überhaupt sehe, wobei der Deute- und Zeigecharakter der Dinge auf Gott vorausgesetzt ist¹⁰⁵. Der den Erscheinungen zugrunde liegende letzte Grund, der ihnen als ihre Voraussetzung immanent ist und den wir als Gott bezeichnen, soll sichtbar gemacht und für das Denken herausgehoben werden. Obwohl es also korrekterweise „Gottesaufweis“ und nicht „Gottesbeweis“ heißen müßte, und zwar sowohl von der Sache wie Geschichte her gesehen, gehört zu diesem Gottesaufweis ebensowohl das schlußfolgernde Denken¹⁰⁶ wie die Gewährung einer voll genügenden objektiven Evidenz beziehungsweise Gewißheit. Hat der „Gottesaufweis“ auch keine subjektiv zwingende Schlüssigkeit — denn seine Annahme oder Ablehnung gehört in den Bereich der freien Willensentscheidung —, so kommt ihm doch volle objektive Gewißheit zu.

Hält man sich diese erläuternden Bemerkungen zu dem Begriff „Gottesbeweis“ vor Augen, dann dürfte der Forderung Jaspers' gegenüber, eine neue philosophische Aneignung der Gottesbeweise sei heute eine dringende Notwendigkeit, der entscheidende Widerstand gebrochen sein. Diese neue philosophische Aneignung der Gottesbeweise erscheint aber auch sachlich unumgänglich, weil sich ein anderer Weg zur natürlichen Erkenntnis Gottes schwerlich finden läßt. Das zeigt sich nirgendwo deutlicher als bei M. Scheler, der in Absetzung von dem schlußfolgernden Denken der Gottesbeweise einen anderen Weg der natürlichen Gotteserkenntnis zu beschreiten versuchte, nämlich den des „religiösen Aktes“¹⁰⁷. Ohne Schelers enormes Verdienst auf dem Felde der Religionsphilosophie schmälern zu wollen, dürfte dieser Weg, den etwa J. Hessen und andere aufgegriffen haben, sich nicht als ein objektiv schlüssiger erweisen¹⁰⁸.

¹⁰⁴ A. a. O. 543.

¹⁰⁵ A. a. O. 546; 567—569. Vgl. auch J. Meurers, a. a. O. 91, 164 u. 168, der Denkwege statt Gottesbeweise vorschlägt.

¹⁰⁶ Von Scheler, a. a. O. 546, zugestanden.

¹⁰⁷ A. a. O. 565 ff.

¹⁰⁸ Vgl. die scharfsinnige Untersuchung v. J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers (Münster 1923).

Will man an der natürlichen Gotteserkenntnis festhalten, so bleibt wohl keine Möglichkeit, an den sogenannten Gottesbeweisen vorbeigehen zu können. Bei ihrer erneuten philosophischen Aneignung ist natürlich all das mit einzubringen, was Psychologie, Anthropologie, Soziologie und auch Naturwissenschaft uns inzwischen an neuen Erkenntnissen vermittelt haben. Auch die Kritik, die Kant, Pascal, Newman, Scheler und andere an den Gottesbeweisen geübt haben, ist neu zu durchdenken und zu berücksichtigen; ebenso die Religionskritik von K. Marx und S. Freud. All das hat unsere Situation nicht unbedingt leichter gemacht. Aber so einfach, wie J. A. T. Robinson meint, geht es jedenfalls nicht: „Unser Denken aber setzt an anderer Stelle ein: Gott ist *per definitionem* letzte Wirklichkeit. Für die Existenz Gottes als der letzten Wirklichkeit kann es wesensmäßig keine Argumentation geben. Man kann nur fragen, was diese letzte Wirklichkeit ist“¹⁰⁹. Was jedoch, wenn jemand eine Antwort auf die Frage verlangt, ob man überhaupt eine letzte Wirklichkeit annehmen müsse?

5. Die Problematik um den Gott der Philosophen und Theologen

Wer schließlich in einem recht verstandenen Sinne Gottesbeweise einzuräumen geneigt sein wird, könnte trotz allem die Frage aufwerfen, ob mit dem philosophischen Gott überhaupt etwas gewonnen sei. Hat nicht Pascal gerade als Ergebnis seines Bekehrungserlebnisses die Worte geprägt: „Nicht der Gott der Philosophen, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist der wahre Gott?“ Und haben nicht viele vor ihm, noch mehr nach ihm, und da besonders wieder in unserer Zeit, ähnlich geschrieben? Zu der *Causa sui*, die den sachgerechten Namen für den Gott in der Philosophie darstelle, erklärt Heidegger, „kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen“ (Identität und Differenz, 70). Es scheint kein größerer Gegensatz denkbar als der zwischen dem personalen biblischen Gott und dem unwandelbaren, ewigen Sein der Philosophie, welches A. Ritschel daher einen „metaphysischen Götzen“ genannt hat. So kann man zu der Auffassung kommen, „daß ein höchstes Wesen im Sinne des Christentums entweder überhaupt nicht existiert oder so, daß man die Hand vor ihm zu einem Vaterunser muß falten können. Schon aus diesem Grund wird es nie einen Übergang geben von der platonisch-aristotelischen Metaphysik zur Metaphysik des Christentums“¹¹⁰. Die Literatur über diesen Problemkomplex ist fast zu einer Flut angewachsen. Etwa 50 Titel aus den letzten

¹⁰⁹ GA 38.

¹¹⁰ H. Scholz, *Eros und Caritas* (Halle 1929) 55.

zwei Jahrzehnten zu sammeln, bereitet keinerlei Schwierigkeiten. Welches sind die neuralgischen Punkte in dieser Problematik? Es sind deren hauptsächlich zwei.

a) Wer einwendet, die Gottesbeweise führten nicht zu dem lebendigen Gott der Religion und Bibel, scheint ihnen zu unterstellen, daß sie dies beabsichtigten, aber nicht erreichten! Nun, das wollen sie gerade nicht! Das können sie auch nicht, da sie sich nicht als Teil der Offenbarung verstehen. Die Gottesbeweise wollen also nicht leisten, was die Bibel leistet. Deren Gottesbild gegenüber erweist sich das ihre als leerer und ärmer. Wer ihnen daher das Zurückbleiben hinter dem religiösen oder gar biblischen Gottesbild ankreidet, verkennt Stellung und Ziel der Gottesbeweise. Sie wollen nicht den biblischen Gott aufweisen, sondern die Möglichkeit des Gottesgedankens überhaupt begründen. Insofern ist ihr Gottesgedanke tiefgreifender als der religiöse und ihre Leistung unabdingbar. Denn um etwa die Bibel als Wort Gottes verstehen zu können, muß ich schon vorgängig wissen, ob und was Gott ist, wie wir oben ausgeführt haben. Diese fundamentale Leistung des philosophischen Gottesgedankens ist neu zu durchdenken und zu würdigen. Sie kommt in der einschlägigen Literatur heute einfach zu kurz, ja sie wird vielfach gänzlich übersehen.

b) Aber auch die Konfrontation von philosophischem und religiös-biblischen Gottesgedanken erweist sich in der hier anheischigen Literatur als insuffizient. Daß philosophischer und religiöser Gott nicht einfachhin zu identifizieren sind, wurde soeben gesagt. Sie können aber auch nicht einfachhin getrennt werden, sondern sind, wie die klassische Unterscheidung Schellers hierfür lautet, *realidentisch*, aber *intentional verschieden*. Um diese intentionale Verschiedenheit ist es heute nicht gut bestellt. Zwei einfache Beispiele mögen das in paradigmatischer Weise belegen. T. Boman kommt in seinem an sich sehr guten und auch gründlichen Buch nach längerer Diskussion zu dem Ergebnis, „daß der Gegensatz: statisch-dynamisch den wirklichen Unterschied von griechischem und hebräischem Denken nicht trifft, weil das höchste Sein nach der platonischen Lehre voller Kraft ist“¹¹¹ und weil nach hebräischer Auffassung die ungeheure Dynamik Gottes ewig, wirklich und somit auch seiend ist. Der Unterschied liegt vielmehr in dem Gegensatz zwischen Ruhe und Bewegung“¹¹². Abgesehen davon, daß mit dem Abrutschen von dem Begriffspaar statisch-dynamisch auf das von Ruhe — Bewegung die Problematik nicht gelöst, sondern nur verschoben worden ist, hat Boman's Ergebnis ihn nicht zu der Konsequenz geführt, diese Gegensätzlichkeit auch in den

¹¹¹ Der *locus classicus* ist Politeia 509 b 9.

¹¹² Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen (Göttingen 1959) 42.

Titeln von Inhaltsverzeichnis und Text aufzugeben. Hier erscheint nach wie vor das hebräische Denken als ein dynamisches, das griechische als ein statisches. Und wer kennt es anders aus der Literatur: Griechisches Denken gilt als statischer, hebräisches als dynamischer Natur? Der historische Befund allerdings spricht, wie Boman in seiner lauterer Art gesehen hat, gegen diese Wissenschaftslegende.

Das zweite Beispiel: In einem Aufsatz mit dem Titel „Gott in der Geschichte“ kommt W. Kasper auf die Unveränderlichkeit Gottes in Schrift und griechischer Philosophie zu sprechen. Er stellt dann fest: „Gott ist nicht auf fixistische, sondern auf göttlich-lebendige Weise unveränderlich“¹¹³. Frage an Kasper: Ist der aristotelische unbewegte Bewegter, dessen Wirksamkeit im Leben besteht (ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζωή, Met XII, 7; 1072b 26), damit nicht auch auf eine göttlich-lebendige Weise unveränderlich? Das gleiche ist gegenüber N. Brox anzumerken, wenn er meint, die Unveränderlichkeit Gottes sei im philosophischen Verstand als „ruhende Unbeweglichkeit“ aufgefaßt worden¹¹⁴. Bei wem läßt sich das, ausgenommen bei einigen Extravaganten, die es aber wie in der Philosophie so auch sonst überall gibt, belegen? Insgesamt vermißt man in der diesbezüglichen Literatur eine umfassende und profunde Kenntnis der griechischen und auch lateinischen Quellentexte. Für die Theologen liegt hier noch ein großer Nachholbedarf!

Man muß die so beliebten Konfrontationen zwischen hebräischem und griechischem Denken natürlich auf dem Hintergrund des neuerwachten biblischen und heilsgeschichtlichen Verständnisses sehen, wo mit gutem Recht nach dem Eigenen und Inneren des biblischen Denkens geforscht wird. Nur sollte dieser Eifer im eigenen Hause die Theologen nicht dazu verführen, auf Kosten des philosophischen Gottes die Originalität des biblischen zu übertreiben. Mag sein, daß damit eine kurzweilige Steigerung der Attraktivität des religiös-biblischen Gottes erreicht wird, der Wahrheit, um die es der Bibel doch in erster Linie geht, ist damit jedenfalls nicht gedient. Es ist höchste Zeit, daß wir uns aus den teilweise tendenziösen und unzureichenden Darstellungen des philosophischen Gottes, angefangen von H. Scholz über J. Hessen, Cl. Tresmontant und J. B. Metz bis hin zu F. Leist, H. Ebert und H. Cox, um einige Namen zu nennen, befreien, um zu einem sachlicheren Urteil in diesen Dingen zu gelangen. Wem würde das außerdem mehr nützen als dem zur Zeit so arg „geschundenen“ Gott der Theologen?

¹¹³ In: Gott heute (Mainz 1968) 149.

¹¹⁴ Antworten der Kirchenväter. In: Wer ist das eigentlich — Gott? (München 1969) 143.

6. Kritische Reflexion des eigenen Gottesbildes

Hand in Hand mit einer neuen philosophischen Aneignung der Gottesbeweise und des Verhältnisses von philosophischem und religiösem Gott muß eine Rechenschaftsablage über unser eigenes Gottesbild gehen, über das vergangene, das gegenwärtige und das, weil jeden Tag neu zu erringende, zukünftige. Wo sind in der Vergangenheit Fehlentwicklungen vorgekommen? Welche Gründe in unserem eigenen Lager haben zur Entwicklung der heute breitgestreuten Phänomene des Atheismus und Indifferentismus beigetragen, sie beschleunigt oder gar provoziert? Mehrere Konzilsväter auf dem Vaticanum II haben für die Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Atheismus die Prioritäten so gesetzt, daß einer Kritik am Atheismus eine kritische Besinnung auf unser eigenes Gottesbild vorauszugehen habe. Kant hat in Sachen Gottesfrage einmal hervorgehoben, daß die Idee Gottes der Begriff von einer Vollkommenheit sei, der man sich zwar immer nähern, die man aber nie vollständig erreichen könne¹¹⁵. Haben wir uns immer von diesem Prinzip leiten lassen? Die Großen sicher! Sie wußten darum, daß alles, was von Gott gedacht oder gesagt wird, geringer ist als das, was er in Wirklichkeit ist, daß Gott nicht durch Wissen, sondern Nichtwissen gewußt werde. Aber wie steht es mit dieser *docta ignorantia* in den philosophisch-theologischen Schulen, in Lehr- und Handbüchern, in Volksvorträgen, Predigten, Katechesen, Gebets- und Andachtsbüchern? Man glaubte vielfach, adäquat beziehungsweise sachgemäß von Gott sprechen zu können, entwickelte dogmatische Traktate über den Himmel und das Jenseits als Ort, bis dann 1963 Robinson diese Geschichte zum Platzen brachte, sprach sehr vereinfachend von der Erschaffung der Welt in der Zeit, obwohl Augustinus das bereits richtiggestellt hatte, daß Gott nicht die Welt in der Zeit, sondern die Zeit mit der Welt geschaffen habe. Meister Eckhart griff das auf, behauptete konsequenterweise, daß Gott die Welt deswegen nicht habe früher erschaffen können, weil er vorher nicht gewesen sei. Während Eckhart damit nur die Unmöglichkeit eines *prius* vor der Zeit herausstellen wollte, also weder Gott verendlichen noch die Welt verunendlichen wollte, wurde ihm letzteres im Prozeß unterstellt und er verurteilt. Hier im Prozeß ging es wieder um die Fragen, die Eckhart bereits als *quaestiones vulgares* entlarvt hatte, weshalb Gott die Welt nicht früher, sondern erst später erschaffen habe, was Gott vor Erschaffung der Welt getan und wo er gewohnt habe und welcher Art sein Leben vor der Existenz der Kreaturen war. Sind diese Dinge wenigstens heute überall bei uns durchgedrungen? Oder müssen wir uns da von der modernen Naturwissenschaft beschämen

¹¹⁵ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Ausgabe Weischedel VI (Darmstadt 1964) 510.

lassen, die ihrerseits darauf zurückgreift? Und wurden etwa die philosophischen Erkenntnisse des Boethius über Begrifflichkeit und Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit, Vorsehung (*providentia*) und Schicksal (*fatum*) genügend rezipiert und ausgewertet? Ist die Problematik „Schöpfung — Erhaltung — Vorsehung und Lenkung der Welt“ genügend durchdiskutiert, ferner die berühmte Frage vom sogenannten *concursus divinus*? Hängt mit einer ungenügenden Diskussion und Klarheit dieser Problematica das riesige Ausmaß der heutigen Kontroverse um den Lückenbüßer-Gott, den *Deus ex machina*, zusammen? Leibnizens Begriff des *malum metaphysicum* wurde ebenso mißdeutet wie sein Wort von der „besten Welt“, die Gott geschaffen habe, obwohl sein Begriff des *malum metaphysicum* einen hervorragenden Einstieg in das dornige Gebiet des Übels und Bösen darstellt. Alles in allem: Der angefangene Katalog prekärer Fragen ließe sich noch um vieles vergrößern. Das Buch über die unzulängliche geistige Arbeit in unserem eigenen Lager rund um die Gottesfrage herum ist erst noch zu schreiben. Dabei haben wir die unsererseits oft sehr voreilig vorgenommenen Abstempelungen der Gegenseite als Atheismus und dergleichen noch gar nicht berührt. Aber manche scheinen den Ausgleich heute dadurch zustande bringen zu wollen, daß sie den Atheisten bescheinigen, sie seien die besseren Christen und man müsse sich daher mit ihnen solidarisieren. Vielleicht wird es aber dennoch ratsamer sein, falls eine gewisse denkerische Sauberkeit noch Anspruch auf Anerkennung erheben darf, in Zukunft etwas behutsamer, in der Art des sokratischen Nichtwissens, von Gott zu sprechen. Das wird uns dienen — und den anderen. Daß aber auch viele katholische Theologen heute kräftig in den Modeton miteinstimmen, sich von der Vergangenheit, das heißt Tradition weg- und zur Zukunft hinzuwenden, verspricht keinen verheißungsvollen Neubeginn.

7. Glaube: Bloße Existenzbewegung oder auch Annahme von Glaubenssätzen?

Nach D. Sölle bedeutet „der Glaube an Christus nicht mehr und nicht weniger als dieses: in seinem Entwurf leben“ (GACH 33). Gegen diese Kurzfassung des Glaubens werde, schreibt Sölle, von der traditionellen Kirche Sturm gelaufen. Das sei eine Verkürzung des Glaubens! Man gebe zwar heute zu, daß der Glaube eine Existenzbewegung sei, also eine bestimmte Art in der Welt zu sein, zu lieben, zu leiden, zu hoffen, aber das allein reiche nicht aus. „Außer dieser Art Leben muß der Glaube auch noch die Annahme bestimmter Lehrinhalte sein. Er besteht auch aus Vorstellungen und Bewußtseinsinhalten, die sich in spezifischen Sätzen fassen lassen, sogenannten Glaubenssätzen, wie zum Beispiel: Jesus von Nazareth wurde von einer Jungfrau geboren, er stand nach seinem Tode wieder auf,

die von ihm handelnde Schrift ist das Wort Gottes und anderes mehr. Die Anzahl dieser Sätze schwankt zwar in den einzelnen Konfessionen und Richtungen, aber das Fürwahrhalten einiger dieser Heilstatsachen scheint überall nötig, und die These, daß der Glaube ‚im Entwurf Christi leben‘ sei, gilt als eine ‚Verkürzung‘, der gegenüber das ‚volle‘ Bekenntnis gefordert wird“ (GACH 34). Diesen dogmatischen Zusatz des Glaubens — nennen wir ihn der Einfachheit halber einmal so — lehnt Sölle ab. „Das Bekenntnis zu bestimmten Sätzen ist selber sinnleer, der Glaube selber verdirbt, wo er zur Anerkennung von Sachverhalten versteinert, die in Lehrsätzen formuliert und in ein System miteinander verknüpfter ewiger Wahrheiten gebracht wurden“ (35). Für die Kritik an einem Glauben, der mehr sein will als „im Entwurf Christi leben“, stützt sie sich auf M. B u b e r s Unterscheidung zweier Glaubensweisen: „ich glaube, daß“... und „ich glaube an...“ Ein Glaube, der die Anerkennung der Wahrheit von Sachverhalten fordere, sei deformiert. Auch die traditionellen Glaubensinhalte seien jeweils Verschlüsselungen des menschlichen Existierens gewesen, als aufsaßbare Lehren der Qualität $2 \times 2 = 4$ aber seien sie mißverstanden (35). Das Entscheidende und von der Umwelt Unterscheidende der Urgemeinde erblickt sie darum nicht in bestimmten Bewußtseinsinhalten wie etwa Schöpfung, Auferstehung usw., sondern in der konkreten gesellschaftlichen Praxis¹¹⁶.

Sölle steht mit ihrer Glaubensauffassung nicht allein da. Was überrascht, ist die Radikalität der Forderung, mit der j e d e r Glaubenssatz aus dem Glaubensbegriff verbannt werden soll. Schon ihr Lehrmeister R. B u l t m a n n hatte, wenn auch nicht in dieser Ausschließlichkeit, den Gedanken forciert, daß wir nicht „in allgemeinen Wahrheiten“ und „wissenschaftlichen Sätzen“ von Gottes Existenz, Gottes Allmacht¹¹⁷ und Gottes Schöpfertum reden könnten. „Der Schöpfungs- und Allmachtsgedanke... ist kein einsichtiger, allgemeingültiger Satz, der erkannt oder auch geglaubt und dann besessen wird“¹¹⁸. Mittlerweile ist daraus fast so etwas wie eine Existenzbewegung des Glaubens geworden. In einem Gespräch mit jungen katholischen Geistlichen wurde kürzlich die Meinung vertreten, bei einer Begegnung mit Denkern wie F e u e r b a c h, M a r x, B l o c h, B u l t m a n n, B r a u n, Sölle und anderen sollte man doch solch fundamentale Wahrheiten wie die von der Existenz Gottes, der Trinität, Inkarnation, Auferstehung Jesu von den Toten usw. einfach einmal zurückstellen — wohlgermerkt: nicht preisgeben, aber doch hintan-

¹¹⁶ Vgl. dazu den 2. Teil dieses Aufsatzes: TrThZ 79/3 (1970) 144 f.

¹¹⁷ Glauben und Verstehen I 27 f.; 32 f.

¹¹⁸ A. a. O. 218; vgl. auch IV 135; Kerygma und Mythos II 197; 202. Dazu meinen Aufsatz: Der Schöpfungsgedanke und seine Diskussion in der Gegenwart: Denkender Glaube (Ffm. 1966) bes. 187 f.

setzen, um sich mit ihnen solidarisieren zu können. Wer sich ein wenig auf die Interpretation unseres Zeitgeistes versteht, weiß, daß solche Vorschläge nicht okkasioneller Natur sind, sondern eine weitverbreitete Meinung über den Glauben zum Ausdruck bringen.

Wir sind nicht der Ansicht, daß man die Glaubenssätze aus dem Glauben einmal ausklammern oder als von sekundärem Belang einfach zurückstellen könne oder gar à la Sölle und vieler ihrer Anhänger zu eliminieren habe. Im Gegenteil, die theoretische Wahrheitsfrage des Glaubens muß dringender denn je in den Vordergrund gerückt werden, wenn eine gewisse geistige Orientierung und intellektuelle Redlichkeit noch Anspruch auf rechtmäßige Existenz erheben dürfen. Da das religiöse Durcheinander unserer Zeit vornehmlich geistiger Natur ist, kann es auch nur durch den Geist behoben werden. Glaube ohne existentielle Realisation wird zu einer Leerformel, zu einer Farce, aber ebenso sicher wird ein Glaube ohne theoretischen Wahrheitsgehalt zu einer bloßen Ideologie herabsinken. Daß mit der hier erhobenen Forderung, geistige Klarheit zu schaffen, nicht Gespräche und Begegnungen zwischen theoretisch oder weltanschaulich different ausgerichteten Gruppen beziehungsweise Gemeinschaften verschiedenster Art unterbunden oder als suspekt diskriminiert werden sollen, versteht sich von selbst.

Bei Sölle wie auch bei Bultmann unterläuft zudem ein Mißverständnis: Wahrheiten wie die Geburt Jesu aus einer Jungfrau, seine Auferstehung von den Toten, überhaupt die ganzen Heilstatsachen, meinen keine Wahrheiten im Stile von $2 \times 2 = 4$. Dasselbe gilt für das Schöpfer-tum Gottes bei Bultmann. Die genannten Wahrheiten heißt man in der Philosophie Tatsachenwahrheiten, zu deren Wesen die Möglichkeit des Gegenteils gehört, während der Satz $2 \times 2 = 4$ in den Bereich der Vernunftwahrheiten gehört, also jener Wahrheiten, deren Gegenteil unmöglich ist und die von dem unabänderlichen Gesetz der absoluten beziehungsweise geometrischen Notwendigkeit beherrscht sind. Erst hier stoßen wir auf den Bereich von „ewigen“ (Sölle) und „allgemeingültigen“ (Bultmann) Wahrheiten, die Termini im gebräuchlichen philosophischen Verstand genommen. Aber selbst bei diesen ewigen Wahrheiten geht es nicht an, von einer Versteinierung von Sachverhalten zu sprechen, da sich in diesem Netz ewiger Wahrheiten nichts anderes als die göttliche Weisheit ausdrückt. Während der Satz „Gott existiert“ zwar an sich eine Vernunftwahrheit darstellt (eine *propositio per se nota quoad se, non quoad nos*, wie Thomas von Aquin lehrt), meint der Satz „Gott hat die Welt geschaffen“ — und ebenso alle Sätze über die Heilstatsachen — keine Vernunft-, sondern eine Tatsachenwahrheit, keine ewige, sondern eine kontingente Wahrheit. Denn Gott hat nicht kraft derselben Notwendigkeit seines Wesens geschaffen, kraft welcher er existiert. Die Schöpfung gehört

nicht derart zu seinem Wesen wie seine Existenz. Gott hat nämlich auf Grund von Freiheit, nicht Notwendigkeit geschaffen, was auch von seinem gesamten Heilswirken gilt. Wenn daher bei der Schöpfung oder den Heilstatsachen auch keine „allgemeingültigen“ oder „ewigen“ Wahrheiten vorliegen, so doch Tatsachenwahrheiten. Infolgedessen kann man sie glauben und auch irgendwie wissen, natürlich nicht im Sinne eines „wissenschaftlichen Axioms“ oder einer „naturwissenschaftlichen Theorie“. Darin ist Bultmann zuzustimmen. Was jedoch den Schöpfungs- und Allmachtsgedanken anbelangt, so sind wir im Gegensatz zu Bultmann mit dem Aquinaten der Ansicht, daß er durch die natürliche Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft erkannt werden kann. Und auch ein Glaube, der sich bloß auf die Tatsachenwahrheiten des Heilsgeschehens gründet, beinhaltet kognitive Elemente, das heißt Lehrinhalte. Ist dies bei Sölles neuem Glaubensbegriff nicht mehr der Fall?

Dieser Glaubensbegriff soll zwar nicht mehr und nicht weniger als das Leben im Entwurf Christi enthalten. Offensichtlich setzt das aber voraus, was bei Sölle auch ganz klar zum Ausdruck kommt, daß ich Jesu Leben und Sterben als das paradigmatische menschliche Leben und Sterben anerkenne; daß ich mir Sölles Anschauung zu eigen mache: „Die genaueste Interpretation der menschlichen Existenz, die ich kenne und die sich mir erwiesen hat, ist das Kreuz Christi“ (AthG 88). Seine bedingungslose Liebe zum anderen Menschen wird als die Wahrheit angesehen. Sind wir jetzt nicht doch wiederum bei den Lehrinhalten, Vorstellungen und Bewußtseinsinhalten des Glaubens, beim Bekenntnis zu bestimmten Sätzen? Kein auch noch so existentiell gefaßter Glaube vermag ohne solche kognitiven und lehrhaften Elemente auszukommen. Das uns durch Kants Wort aufgegebene, aber bis heute ungelöste Rätsel sollte uns erneut bedenklich stimmen: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (Kritik d. r. V. B XXX).

Damit spitzt sich unser Problem zum Schluß in aller Schärfe auf folgende Frage zu: Worum geht es Sölle und den vielen anderen, die den Glauben ausschließlich auf eine „Existenzbewegung“ beschränken wollen? Um die Realisationschancen des Glaubens — oder, da kein Glaube ohne bestimmte Lehrinhalte auszukommen vermag, um die Ersetzung der traditionellen Lehrinhalte durch modernere, den Zeitbedürfnissen angepaßte? Sagen wir letzteres noch deutlicher: um die Abschaffung und Eliminierung des traditionellen Glaubensgutes zugunsten der Einführung neuer Lehrsätze, die irgendeiner humanistischen Ideologie oder auch Philosophie entnommen sind? Also um die Ersetzung der alten Dogmatik durch eine neue Ideologie, die freilich nicht weniger „dogmatisch“ sein wird? Das wäre die Gefahr für den Glauben überhaupt! Der Trend unserer Zeit weist ganz klar in diese Richtung!

8. Zurückgewinnung (aber nicht bloße Repristination) der Metaphysik

Die hier in vielerlei Hinsicht geforderte kritische Neubesinnung auf den Gottesgedanken wird sich als nicht realisierbar erweisen, wenn nicht wieder jenes philosophische Denken gepflegt wird, das wir seit dem Auftreten der ionischen Naturphilosophen in der Szenerie der abendländischen Geistesgeschichte als *Metaphysik* bezeichnen. Nachdem sich, falls ich mich nicht täusche, eine erste Müdigkeits- und Erschöpfungsphase in der Gott-ist-tot-Bewegung abzuzeichnen beginnt, darf man vielleicht etwas Ähnliches für die Ende-der-Metaphysik-Bewegung erwarten. Beides, Gotteslehre und Metaphysik, gehört von Natur aus zusammen, ja die philosophische Gotteslehre versteht sich als der krönende Abschluß der Metaphysik, bildet also einen integrierenden Bestandteil der Metaphysik. Keine Metaphysik ohne Gotteslehre, aber auch keine Gotteslehre ohne Metaphysik! So war es bei Platon und Aristoteles, so beginnen wir es heute wieder zu sehen, nachdem eine vor allem durch Chr. Wolff in der Neuzeit eingeleitete Entwicklung die allgemeine Metaphysik (= Ontologie) und die philosophische Gotteslehre auseinandergerissen hatte. Die Frage wäre eine Untersuchung wert, ob zwischen der Krise der Metaphysik und der des Gottesgedankens in unserer Zeit ein tieferer Zusammenhang bestehe. Schon allein der innere Zusammenhang beider, aber noch vieles mehr, spricht dafür, was innerhalb des enggesteckten Rahmens hier allerdings nicht dargelegt werden kann. Die Gründe für die gegenwärtige Krise der Metaphysik sind bekannt: ein immer noch als ihr Totengräber angesehener Kant, Heideggers mißverständenes Wort von der wegen ihrer Seinsvergessenheit zu überwindenden beziehungsweise zu verwindenden Metaphysik, eine durch die ungeheuren Erfolge in Naturwissenschaft und Technik beschleunigte Bewegung des neuzeitlichen Denkens zum Empirischen hin, wobei dieser Entwicklung noch zugute kommt, daß auch das Empirische seine eigene Tiefe hat und zu enthüllen beginnt, die fast berüchtigte Traditionsfeindlichkeit und Fortschrittsgläubigkeit, der heute auch von katholischen Theologen urgierte Gegensatz von Heilsgeschichte und Metaphysik und schließlich das fürchterliche Mißverständnis der Metaphysik im Sinne einer lokalisierten Überbeziehungsweise Hinterwelt. Wem fällt angesichts dieser Situation der Metaphysik nicht Kants Wort aus der Vorrede zur 1. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ ein (A VIII): „Es war eine Zeit, in welcher sie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde, und, wenn man den Willen vor die Tat nimmt, so verdiente sie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen und die Matrone klagt, verstoßen und verlassen, wie Hecuba: *modo maxima*

rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops“ (Eben noch die Allerhöchste, mächtig durch so viel Schwiegersöhne und Kinder... werde ich jetzt, verstoßen und hilflos, hinweggeführt¹¹⁹).

Das schrieb Kant 1781, vor fast 200 Jahren. Die Metaphysik erlebt also gegenwärtig nicht ihre erste Krise! Wie Kant zur Metaphysik steht, haben wir, wenigstens kurz, angedeutet. Daß Heilsgeschichte und Metaphysik keinen Gegensatz zu bilden brauchen, Metaphysik keine lokalisierte und chronologisierte Überwelt meint, Tradition nicht unbedingt rückschrittlich und Gegenwart nicht unbedingt fortschrittlich sein muß und Naturwissenschaft wie Technik die Metaphysik nicht überflüssig machen, kann im einzelnen und sehr genau gezeigt werden. Zu Heideggers Wort von der Seinsvergessenheit der Metaphysik ist zu sagen: Es stimmt einfach nicht! Der philosophie-geschichtliche Befund ist dagegen! Darum wird man auch seiner Prognostizierung die Zustimmung nicht geben können: „Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt“¹²⁰. Und Sölles Wort von der „nachmetaphysischen Betrachtung“ als dem heutigen Ausgangspunkt klingt reichlich vermessen, wie es auch der menschlichen Situation nicht gerecht wird. Oder ist bloß die Absage an den verräumlichten und verzeitlichten Metaphysikbegriff gemeint? Denn auch unsere heutige Zeit kann der metaphysischen Betrachtungsweise nicht entraten, weil, und hier soll gerade Kant als Gegeninstanz angeführt werden, die menschliche Vernunft unaufhaltsam und durch eigenes Bedürfnis getrieben zu solchen Fragen fortgeht, „die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben“ (Kr. d. r. V. B 21).

¹¹⁹ Ovid, Metamorphosen.

¹²⁰ Platons Lehre von der Wahrheit..... 119

Zur Strukturreform in der Kirche

Von Dr. Franz K a m p h a u s , Münster

Das Telefon ist ein unentbehrliches Instrument. Es zeigt symbolisch an, wie sich in unserer Zeit die Kommunikation vollzieht. Hör- und Sprechmuschel sind zu einer Einheit verbunden. Wer telefoniert, hört und spricht, stellt Fragen und erhält Antworten, und er antwortet selbst auf Fragen seines Gesprächspartners.

Für die Kommunikation in der Kirche kann das Telefon bislang kaum als Symbol dienen. Der großen Mehrheit des Volkes Gottes scheint nur die Hörmuschel zugeteilt zu sein, ohne daß sie eine Sprechmöglichkeit besitzt, während eine kleine Gruppe im Besitz der Sprechmuschel ist und kaum hört, sich aber gern als Sprecher aller und Sprecher über alles versteht. Das Dilemma ist offenkundig. Manche greifen in dieser Situation zum Megaphon, um taube Ohren zu sprengen. Aber das Megaphon ist nur eine Vorrichtung zum Sprechen, zum Schreien, und es dröhnt so laut, daß der Sprecher schließlich sein eigenes Wort nicht mehr versteht, geschweige das der anderen.

Offensichtlich ist trotz allen Redens vom Dialog die innerkirchliche Kommunikation empfindlich gestört. Sie ist bislang weiterhin nur einbahnig ausgebaut, eine Einbahnstraße von oben nach unten, theologisch zementiert durch die Gegenüberstellung von lehrender und hörender Kirche. „Die oben“ (die Amtsträger, die Theologen) reden und entscheiden, sie legen die Marschroute fest, „die unten“ hören und folgen. Dabei wird die Lage dadurch verwirrt, daß „die oben“ (Amtsträger und Theologen) sich heute ständig streiten. — Die für den Kommunikationsfluß lebensnotwendige Gegenfahrbahn, die manche Verkehrsstauung und Kollision in den oberen Regionen verhindern würde, liegt lahm. In der Konzilsaula wurde über die Laien beraten und entschieden, ohne daß sie sich selbst hätten zu Wort melden können. Erhebt sich aber einmal aus dem Heer der „hörenden Kirche“ eine Stimme, um zu entscheidenden Fragen des christlichen Glaubens und Lebens ein Votum vorzubringen, so hat das (was doch im Grunde selbstverständlich sein müßte) den Anschein des Ungewöhnlichen, wenn nicht gar des Revolutionären.

Die Zukunft der Kirche hängt entscheidend davon ab, ob dieser Einbahnverkehr überwunden wird, und zwar nicht nur im Hinblick auf das freie Wort in der Kirche, sondern auch und noch mehr im Hinblick auf die freie Tat, die schöpferische Initiative in der praktischen Gestaltung kirchlichen Lebens.

I. Theologische Besinnung¹

Es ist geradezu Mode geworden, die Kirche das „Volk Gottes“ zu nennen. Nicht alle, die das Wort im Munde führen, wissen, was es bedeutet. Viele sehen in dieser Bezeichnung nur ein neues Firmenschild am Portal einer Institution, in der im Grunde alles beim alten bleibt. Träfe das zu, dann wäre der neue Name eine Irreführung.

1. Das Zeugnis des Neuen Testamentes

Das griechische Wort für Kirche lautet *ekklesia* und bedeutet Volksversammlung. Man könnte übersetzen: Volk im Vollzug, in der Verwirklichung seiner selbst. Es ist die Versammlung der freien Bürger einer Polis (Stadt), die die Geschicke der Stadt berät und bestimmt. Die Septuaginta verwendet das Wort *ekklesia* zur Übersetzung des alttestamentlichen *qahal Jahwe*, der Volksversammlung Gottes. Die Kirche ist das von Gott gerufene Volk, das sich versammelt, um ihn zu hören. Sie ist das Volk, das sich Gottes Ruf verdankt und sich seiner Souveränität unterstellt. Das Neue Testament hat für „Volk Gottes“ auch die Bezeichnung *λαὸς θεοῦ*, die unserem Wort „Laie“ zugrunde liegt. Laie bedeutet Mitglied des Volkes Gottes. So verstanden sind Papst, Bischof und Priester Laien, und die über lange Zeit bestehende und heute noch immer bewußt oder unbewußt vorhandene Identifikation Amtsträger = Kirche ist vom Ursprung des Begriffes Kirche her verfehlt. Die Unterscheidung zwischen Kleriker und Laie kann darum nicht der Ausgangspunkt zur Bestimmung dessen sein, was Kirche ist und bedeutet. Im Anfang, im Ursprung steht die fundamentale Gleichheit aller Glieder.

Diese grundsätzliche Gleichheit aller Glieder gründet in dem einen Herrn, der sich Bruder aller nennt, dessen Autorität letztlich durch niemanden zu ersetzen ist. So heißt es im Matthäusevangelium: „Ihr aber sollt euch nicht als ‚Rabbi‘ anreden lassen, denn einer ist euer Lehrer, ihr aber seid alle Brüder. Auch mit ‚Vater‘ sollt ihr niemanden von euch anreden auf Erden; denn einer ist euer Vater: der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht ‚Führer‘ nennen lassen; denn euer Führer ist einzig Christus. Der Größte unter euch soll euer Diener sein“ (23, 8—11). Hier wird die Horizontale im Volke Gottes, die prinzipielle Gleichheit aller, unmißverständlich herausgestellt; freilich nicht im Sinne eines Horizontalismus. Die klare Betonung der Horizontalen dient der klaren Betonung der Vertikalen: „Einer ist euer Lehrer!“ „Einer ist euer Vater!“ Ein geistliches Amt, das sich über das Volk Gottes erhebt und sich eine

¹ Vgl. W. Kasper, Kollegiale Strukturen in der Kirche, in: *Sein und Sendung* 1 (1969) 5—17; H. Küng, *Die Kirche* (Freiburg 1967) 465—522; G. Hasen-hüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Freiburg 1969).

Mittlerrolle zwischen Gott und seinem Volk anmaßt, verletzt nicht nur die brüderliche Solidarität, sondern vor allem die einzigartige Vaterschaft Gottes und den einzigartigen Mittlerdienst Jesu Christi. Damit ist in keiner Weise die Legitimität des Amtes angetastet. Freilich eröffnet sich so das rechte Verständnis des Amtes nach Maßgabe des Evangeliums. Das Amt ist dem Volke Gottes nicht übergeordnet, sondern zugeordnet. Die Kirche als Ganze ist gesandt, und jeder einzelne, ob Papst, Bischof, Priester oder Laie, kann nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen und im Dienst am Ganzen seinen Auftrag erfüllen.

Das wird durch folgenden Tatbestand unterstrichen. Das Neue Testament vermeidet bewußt alle damals gängigen Titel für Amtsautorität wie τιμή, τέλος, ἀρχή, auch der Name ἐσθλὴ ἀρχή findet sich im Neuen Testament bezeichnenderweise nicht². Es spricht statt dessen mit Vorliebe von der διακονία. So sagt Jesus: „Ihr wißt, daß jene, die als Herrscher der Völker gelten, den Herrn spielen über sie, und daß ihre Großen über sie Gewalt üben. Unter euch ist es aber nicht so, sondern wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, sei der Knecht aller. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele“ (Mk 10, 42—44). In der Nachfolge Jesu gibt es letztlich keine andere Autorität als die des Dienstes, eines Dienstes, der nicht Purpur mit Demut verbrämt, sondern im Blut des Kreuzes begründet ist. Solcher Dienst ist die Erscheinungsform des Glaubens.

Damit ist selbstverständlich nicht alles gesagt zum neutestamentlichen Amtsverständnis. In diesem Zusammenhang sei noch auf ein Element hingewiesen, das im weiteren Verlauf unserer Überlegungen nicht außer acht gelassen werden darf. Auf der Basis der gemeinsamen Berufung gibt es die spezifische Berufung des Amtes. Der Dienst des Episkopos und Presbyteros ist eine Gabe des Geistes, die — wenngleich sie nicht unabhängig von der Gemeinde existiert, sondern ihr zugeordnet ist durch den gemeinsamen Ursprung und durch das gemeinsame Ziel — nun doch nicht einfach von unten erwächst und nicht aus der Gemeinde abzuleiten ist. Sie wird vielmehr im Heiligen Geist geschenkt und im Namen Christi ausgeübt („An Christi Statt walten wir des Amtes, als wenn Gott selbst durch uns mahnte . . .“ 2 Kor 5, 20). Als Organ Christi steht das Amt der Gemeinde auch gegenüber. Es hat sich nicht nur vor der Gemeinde zu verantworten, sondern auch vor Christus, der es legitimiert. Dieses „Gegenüber“ ist nach der Maßgabe dessen zu verstehen, „der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen“ (Mk 10, 44). Die Legitimität dieses Gegenübers läßt sich, will man das Neue Testament

² Der Begriff Hierarchie ist erst durch Dionysios Areopagites (5./6. Jahrhundert) zur Umschreibung der kirchlichen Ordnung eingeführt.

nicht vergewaltigen, nicht leugnen. In der Spannung zwischen der fundamentalen Einheit und Gleichheit aller im Gottesvolk und dem legitimen Gegenüber von Amt und Gemeinde zeigt sich die spezifische Struktur des Gottesvolkes. Sie darf nicht zugunsten einer Seite aufgelöst werden. Einer monarchischen, feudalistischen Fixierung ist im Namen des Neuen Testaments entschieden zu widersprechen, aber auch einer rein formalen Demokratisierung.

Was hier gemeint ist, sagt Augustinus in der Predigt bei seiner Bischofsweihe: „Wo mich schreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil³!“ Hier wird die spezifische Funktion des Amtes nicht verkürzt. Zugleich wird deutlich auf die Gefahr hingewiesen, die in der Isolation des Amtes liegt. Das Gemeinsame („mit euch“) ist das Heilende. — „Für euch Bischof...“, darin steckt das „für“ dessen, der sein Leben hingegen hat als Lösegeld für viele (Mk 10, 45). Ein solches Verständnis hat Konsequenzen für die Weise der Darstellung des Amtes.

2. Die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Blick auf das biblische Verständnis von Kirche und Amt freigegeben. Schon der Aufbau der Kirchenkonstitution bringt das zum Ausdruck: Das Kapitel über das Volk Gottes ist den Ausführungen über die einzelnen Dienste in diesem Volk vorgeordnet. Alle Christen nehmen am Lehramt, Hirtenamt und Priesteramt Christi teil. Diese fundamentale Einheit aller Gläubigen in derselben Berufung und Aufgabe geht allen Differenzierungen voraus und hält sich in ihnen durch⁴. Die ganze Kirche ist der primäre Träger der Heilssendung⁵. Die Ämter stehen im Dienst des gemeinsamen Priestertums, nicht umgekehrt. Das allgemeine Priestertum ist nicht vom besonderen abzuleiten (als dessen verlängerter Arm), sondern allein von Christus her.

Demgegenüber gibt es nicht wenige Konzilstexte, die sehr massiv die hierarchische Struktur der Kirche herausstellen und das Verhältnis Papst — Bischof — Priester — Laie nicht im Sinne der Brüderlichkeit und Kollegialität, sondern im Sinne der Über- und Unterordnung sehen. Sie stehen in der Tradition des mittelalterlich-rechtlichen Kirchenbildes, wonach die Kirche eine „ungleiche“ Gesellschaft ist mit den Klerikern als

³ Augustinus, Serm. 340, 1 (PL 38, 1483): „Ubi me terret, quod vobis sum, ibi me consolatur, quod vobiscum sum. Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus. Illud est nomen suscepti officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis.“

⁴ Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 10; 32.

⁵ Vgl. Dekret über Dienst und Leben der Priester Nr. 2.

den Regierenden und Leitenden und den Laien als den Regierten und Gehorchenden (*subditi*). Nach diesem Verständnis haben die Laien keine unmittelbare, eigenständige Sendung, sondern nehmen lediglich teil am Apostolat der Hierarchie. „Schließlich vertraut die Hierarchie den Laien auch gewisse Aufgaben an, die enger mit den Ämtern der Hirten verbunden sind, etwa bei der Unterweisung in der christlichen Lehre, bei gewissen liturgischen Handlungen und in der Seelsorge. Kraft dieser Sendung unterstehen dann die Laien bei der Ausübung ihres Amtes voll der höheren kirchlichen Leitung⁶.“

Zwar hat sich in der Frage des Kirchenverständnisses auf dem Konzil deutlich ein Bewußtseinswandel vollzogen, doch ist nicht zu übersehen, daß hier unterschiedliche Aussagen unvermittelt und unausgeglichen nebeneinanderstehen. Darin liegt ein wesentlicher Grund für die nachkonziliaren Spannungen.

Das Ergebnis des Konzils bleibt hier wie in vielen anderen Punkten vorläufig noch offen und liegt als Aufgabe vor uns. Die Zukunft wird zeigen, wie die Kirche sich in der Praxis darstellt und realisiert.

II. Konsequenzen

1. Konsequenzen für Amtsträger und Laien

Das Wort vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, von der Heilssendung aller Christen ist inzwischen gar nicht mehr so neu. Es gehört zum gängigen Vokabular der Predigten und der Festreden bei den Stiftungsfesten und Jubiläen kirchlicher Verbände. Wann hört es auf, eine zwar oft beschworene, aber nur selten ernsthaft gemeinte Redensart zu sein? Wann wird das Wort zur Tat? Es hat Konsequenzen, unangenehme, unbequeme Konsequenzen für alle, für die Amtsträger wie für die zum allgemeinen Priestertum Berufenen.

a) Für die Amtsträger

Nicht selten hat es den Anschein, als zeige sich der Unglaube der Amtsträger vor allem darin, daß sie nicht an das Wirken des Geistes in den Gläubigen glauben. Wie kommt es, daß Initiativen von unten meist beargwöhnt und allenfalls geduldet werden, statt daß man sie dankbar aufgreift und zum Zuge kommen läßt, sie provoziert? Warum werden kritische Äußerungen gleich als Mißtrauen gegen die Amtsträger ausgelegt und als Nestbeschmutzung verurteilt?

Unsere Verkündigung hat die Sekundärtugenden wie Gehorsam, Ordnung, Unter- und Einordnung und Konformität zumeist sehr viel höher gewertet als die Primärtugenden wie Mut, Phantasie, Initiative, Ent-

⁶ Dekret über das Apostolat der Laien Nr. 24.

scheidungskraft, Kraft zum wirksamen Protest. Spontaneitätsverlust, Intelligenzhemmung, Unbeweglichkeit, Mangel an Freimut, an Mut zur Initiative gelten als Charakteristika des Katholiken⁷. Wird in unserer Kirche nicht an allen Ecken und Enden, von der Erziehung der Kinder bis hin zu den lehramtlichen Äußerungen, viel zu viel gebremst? Können wir so die Zukunft gewinnen? Was den Amtsträgern not tut, ist der Glaube an das Wirken des Schöpfergeistes in den Gläubigen. „Löscht den Geist nicht aus . . .“ (1 Thess 5, 19). Es „muß uns die Sorge quälen, daß wir es sein könnten, die den Geist auslöschen. Ihn auslöschen durch den Hochmut der Besserwisserei, durch die Herzensträgheit, durch die Feigheit, durch die Unbelehrbarkeit, mit denen wir neuen Impulsen, neuem Drängen in der Kirche begegnen . . . Wenn man brennend empfände, daß man auch gerichtet werden kann durch seine Unterlassungen, für seine diffuse, anonyme Herzenshärte und Herzensträgheit, für seinen schuldhaften Mangel an schöpferischer Phantasie und an Mut zum Kühnen, dann würde man sicher hellhöriger, vorsichtiger, zuvorkommender auf die leiseste Möglichkeit achten, daß sich irgendwo der Geist regt, der nicht schon in die amtlichen Formeln und Maximen der Kirche und ihrer amtlichen Stellen eingegangen ist⁸.“

Die Kreativität des Geistes in den verschiedenen Charismen freizusetzen ist die vornehmste und vordringlichste Aufgabe des Amtes. Sie verlangt rückhaltloses Vertrauen und ist nicht ohne Risiko. Wer diese Freiheit des Geistes will, muß dem Heiligen Geist die Zügel überlassen. Auch eine lange Leine ist ein Gängelband.

b) Konsequenzen für die Laien

Nicht nur den Amtsträgern, allen Gläubigen tut der Glaube an das Wirken des Schöpfergeistes in ihnen not. Wo die Freiheit des allgemeinen Priestertums nicht nur in Resolutionen gefordert, sondern gelebt wird, da geraten Gemeinden in Bewegung. Die Gläubigen müssen sich bewußt werden, daß die Sendung der Kirche ihre Sache ist, daß sie berufen sind, mitzudenken, mitzufragen, mitzuplanen. Das ergibt sich aus dem soeben entwickelten Kirchenverständnis, das die Kirche nicht als Masse von Mitläufern sieht, die von Verordnungen lebt und sich betreuen und versorgen läßt, sondern als eine Gemeinschaft von Menschen mit selbständigem Denken und eigener Initiative, mit einer Fülle verschiedener Begabungen (Charismen). Hier liegt eine große Chance der bevorstehenden Synode. Ihre Bedeutung wird nicht allein von ihren Beschlüssen ab-

⁷ Vgl. A. Görres, Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, bes. 310–314.

⁸ K. Rahner, Löscht den Geist nicht aus, in: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1967) 84 f.

hängen. Es kommt entscheidend darauf an, daß es gelingt, die Basis für die Mitarbeit zu gewinnen und die Synode zu einer gemeinsamen Sache möglichst vieler Christen zu machen. Als entscheidendes Instrument zur Verwirklichung dieses Zieles bietet sich die theologische Erwachsenenbildung an⁹. Es kommt darauf an, die Gläubigen zu einem klaren Problembewußtsein zu führen, damit sie fähig sind zu begründeten Stellungnahmen. Wo die Bildung des selbständigen Denkens nicht gelingt, da treten an die Stelle alter Manipulation und Gängelei deren neue Variationen.

2. Das Rätssystem

Sicher ist das Heil nicht von neuen Strukturen zu erwarten, sondern allein von Gott. Auf ihn hat die Kirche hinzuweisen. So wahr das ist, die jeweiligen kirchlichen Strukturen sind dabei keineswegs unbedeutend. Sie können die Sendung der Kirche verdunkeln oder erhellen, glaubwürdig machen oder entstellen. Sie können Initiativen von unten fördern oder blockieren.

Das Konzil hat mit der Anordnung beziehungsweise Anregung des Priester-, Seelsorge- und Laienrates erste Schritte getan, die dem soeben skizzierten Kirchenverständnis Rechnung tragen. Freilich liegt diesen neuen Räten kaum ein klar durchdachtes Gesamtkonzept zugrunde. Es ist ungeklärt, wie sie sich zueinander und zu den bereits bestehenden Gremien verhalten¹⁰. Hier zeigt sich einmal mehr, daß in der Kirche zwar von Zeit zu Zeit Neues eingeführt, aber nur selten Altes abgeschafft wird. Wir haben inzwischen ein herrliches Räte-Museum, in dem sich jeder Rat stolz zur Schau stellt, seiner eigenen Würde und Unersetzbarkeit voll bewußt und peinlich darauf bedacht, die Blicke der Zuschauer auf sich zu ziehen. Für das Leben der Kirche ist das ineffektiv. Die Räte neutralisieren sich gegenseitig und lassen sich leicht gegeneinander ausspielen. Unabhängig voneinander beschäftigen sie sich mit derselben Sache. Es kommt laufend zu Doppelungen, die die Nachdenklichen schließlich zu der Konsequenz veranlassen werden, ihre Zeit besser anderswo zu investieren. Eine konsequente Flurbereinigung ist das Gebot der Stunde.

a) Zunächst ist das Verhältnis der neuen Räte zu den überkommenen zu bestimmen. Solange die eigentlichen Kompetenzen noch bei den alten Gremien bleiben, handelt es sich bei der Einrichtung der neuen Räte um

⁹ Vgl. A. Exeler, Die Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung für Kirche und Gesellschaft, in: J. Schreiner (Hrsg.), Die Kirche im Wandel der Gesellschaft (Würzburg 1970).

¹⁰ Vgl. F. Klostermann, Neue diözesane Strukturen, in: *Diakonia* 2 (1967) 257—270; W. Schöpping, Laien- und Pastoralräte, in: *Der Seelsorger* 39 (1969) 33—40.

Scheinlösungen, die die ohnehin beträchtlichen Konflikte in der Kirche nicht lösen, sondern verschärfen. Ämter und Gremien, die keine Funktion haben oder deren Aufgabe durch andere Organe sachgerechter ausgeführt werden kann, sind überflüssig und sollten darum aufgelöst werden. Es geht nicht darum, Männer mit Ämtern zu versehen, sondern Ämter mit Männern beziehungsweise Frauen.

b) Das Konzil hat den Seelsorge-, Laien-, Priester- und Ordensrat gebracht. Hier ist, bevor diese Gremien sich etabliert haben und solange sie noch beweglich sind, dringend eine Flurbereinigung vorzunehmen. Entspricht die Aufteilung überhaupt dem Kirchenverständnis, von dem wir ausgegangen sind? Ihr liegt die Vorstellung zugrunde, daß der Bau der Kirche vorwiegend von zwei Säulen getragen wird, der Laien- und der Priestersäule, oder die Konzeption von zwei Türmen, dem der Laien und dem der Priester, wobei dann jeder sich gegen den anderen absichert und höher hinaus will.

Diese Konzeption ist nicht zu vereinbaren mit dem dargelegten Kirchenverständnis, demzufolge die fundamentale Einheit des gesamten Gottesvolkes das Primäre ist und allen Differenzierungen vorausgeht. Das entscheidende Organ, das unter Leitung des Bischofs für die Heilssendung der Kirche im Bistum verantwortlich ist, darf nicht etwa nur einen Stand repräsentieren (Priester-, Laien-, Ordensrat), es kann auch nicht der Seelsorgerat sein, dessen Name eine Funktion beansprucht, der alle Gremien verpflichtet sind. Es sollte sich vielmehr aus gewählten Vertretern des ganzen Gottesvolkes — also auch der Amtsträger — zusammensetzen und dessen gemeinsame Berufung und Aufgabe anzeigen und verwirklichen helfen. Die Räte, die eine bestimmte Gruppe innerhalb des Gottesvolkes repräsentieren (Laien-, Priester-, Ordensrat), haben eine subsidiäre Funktion und sollten sich ausschließlich mit den spezifischen Fragen ihrer Gruppe beschäftigen. Sie könnten als Personal- beziehungsweise Sachgremien dem diözesanen Leitungsorgan (Diözesanrat) zugeordnet werden.

3. Entscheidungsbefugnis der Räte

Da in dieser Konzeption Amtsträger und der gewählte Rat sich nicht getrennt voneinander gegenüberstehen, sondern der Einheit des Gottesvolkes entsprechend in dem einen Rat vereint sind, ergibt sich von selbst die Frage nach der Verbindlichkeit der Beratungsergebnisse. Haben die Räte nur beratende Funktion, oder tragen sie echte Mitverantwortung? Das Wort „Mitverantwortung“ ist in aller Munde. Dann muß man sich aber auch über die Konsequenzen dieses Wortes im klaren sein.

Verantwortung im rechtlichen und moralischen Sinne kann doch wohl nur der tragen, der an der Entscheidung mitbeteiligt ist. Jemanden für

etwas verantwortlich zu machen, das andere entschieden haben, ist in der Tat unverantwortlich. — Räte mit nur beratender Funktion lohnen den Aufwand ihrer Einrichtung nicht. Einen guten Rat konnte bisher jeder seinem Pfarrer, Dechant oder Bischof geben. Diese Möglichkeit wird hoffentlich auch in Zukunft unabhängig von allen Räten jedem Glied des Volkes Gottes offen stehen. Es ist kaum einzusehen, weshalb dafür eigene Gremien gewählt werden sollen. — Sie geraten unter den oft geäußerten Verdacht, Notventile zu sein, um Überdruck abzulassen. Es gibt das böse Wort, die Räte dürften raten, was der Pastor oder Bischof in seiner väterlichen Weisheit und Güte beschlossen hat. — Was werden Leute tun, die vor der Bühne sitzen, nicht hinter die Kulissen schauen können und nicht einmal Schattenspiele zu sehen bekommen, geschweige daß sie engagiert werden? Sie gehen mißmutig nach Hause, vor allem jene, die nur zögernd gekommen sind, weil sie mit dieser Bühne nicht immer die besten Erfahrungen gemacht haben. Die Räte haben nach dem oben dargelegten Kirchenverständnis darin ihren Sinn und ihre Funktion, daß sie an der Leitung teilnehmen und mit den Amtsträgern gemeinsam nach der Wahrheit fragen und forschen im Heiligen Geist, der in allen Gliedern der Kirche wirkt und alle zur Mitverantwortung in der gemeinsamen Heilssendung ruft. Es ist nicht so, daß der Amtsträger die Ratsmitglieder großzügig an seiner Entscheidungsvollmacht teilnehmen läßt. Sie haben aufgrund ihres allgemeinen Priestertums ein ureigenes Recht darauf.

Freilich ist nun auch das andere zu bedenken. So sehr die fundamentale Gleichheit aller Glieder des Gottesvolkes zu betonen ist, es gibt — wie wir sahen — auf dieser gemeinsamen fundamentalen Basis ein legitimes „Gegenüber“ von Amt und Gemeinde, das nicht durch Mehrheitsbeschlüsse eingeebnet werden darf.

Der Amtsträger hat das Recht und unter Umständen sogar die Pflicht, gegen den Beschluß eines Rates Einspruch zu erheben, wobei er diesen Einspruch selbstverständlich durch sachliche Gründe zu legitimieren hat. Ein solches Veto wird nicht Unfehlbarkeit und Unwiderrufbarkeit beanspruchen. Es muß darum für beide Partner möglich sein, in Konfliktfällen eine übergeordnete Schiedsinstanz anzurufen, freilich nur als *ultima ratio*. Es muß zwischen Amtsträger und Gemeinde einen Drang und eine Pflicht zur Kooperation geben, die nichts unversucht lassen, zu einer von möglichst vielen getragenen Entscheidung zu kommen¹¹.

Man mag diese Strukturen als Demokratisierung bezeichnen. Doch kann es nicht darum gehen, bestimmte gesellschaftliche Formen unesehen auf die Kirche zu übertragen. Es wäre fatal, wenn wir — noch kaum von

¹¹ Das Zueinander von Amtsträgern und Räten ist vorbildlich geregelt in den Beschlüssen der Synode des Bistums Meißen. Zur Arbeit der Pfarrgemeinderäte vgl. F. Schlösser, Testfall Pfarrgemeinderat (Limburg 1969).

feudalen, monarchischen, aristokratischen und absolutistischen Zwängen und Überfremdungen befreit — uns gleich wieder in ein neues System einfangen ließen. Die Problematik eines rein formaldemokratischen Verfahrens liegt zu offen zutage, als daß man nur begierig danach greifen könnte. Die Kirche als Volk Gottes ist nicht irgendein Volk, sie ist von Gott berufenes Volk. Diese Struktur ist in ihre Fundamente eingegossen und nicht auswechselbar. Das schließt freilich nicht aus, daß bestimmte demokratische Formen (Wahlen, Abstimmungen, Gewaltentrennung etc.) in der Kirche zum Zuge kommen, daß eine gewisse Affinität zwischen demokratischem Denken und dem Evangelium besteht (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit), und daß sich unsere heutige gesellschaftliche Ordnung auf die Kirche auswirkt. Wer darin eine Verweltlichung sieht, sollte zunächst überprüfen, wieviel an überholter (feudaler, monarchischer, absolutistischer) Welt noch — religiös verbrämt — in seinen eigenen Vorstellungen herumgeistert, vergangene Welt, die nicht mehr lebt, sondern verwest.

4. Kirche für die Welt

Bei allem Bemühen, den innerkirchlichen Einbahnverkehr zu überwinden, darf nicht die Gefahr übersehen werden, in einen innerkirchlichen Kreisverkehr zu geraten. Es ist sicher wahr: Um Unmenschlichkeit, Ungerechtigkeit und Unfreiheit in der Welt verurteilen und im Namen Christi einer menschenwürdigen Zukunft dienen zu können, muß die Kirche in ihrem eigenen Raum Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Freiheit verwirklichen. Die Frage nach entsprechenden Ordnungen und Strukturen ist nicht etwa nur ein sekundäres Organisationsproblem, sie betrifft die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihres Auftrages. Dieser Auftrag gilt der Welt. Die Welt ist nicht für die Kirche da, sondern die Kirche für die Welt. Sie ist kein Selbstzweck, sie lebt davon, über sich hinauszudeuten. Zeichen ist sie am Weg der Welt, nicht Ziel des Weges.

Unsere Energien sind heute weitgehend damit beschlagnahmt, den laufenden Betrieb gerade noch aufrecht zu halten; sie sind kaum frei für die Zuwendung zur Welt. Wir erregen uns über die Streichung im Heiligenkalender und geraten aneinander über die Frage, ob nun die Kommunion stehend oder kniend, auf der Hand oder auf der Zunge empfangen werden soll. Gleichen wir nicht jenen Handwerkern, die bei der Restauration eines Hauses sich oben auf dem Gerüst darüber in den Haaren liegen, ob sie die Dachrinnen weiß oder grün streichen sollen, bereit, sich gegenseitig in die Tiefe zu stoßen. Die Leute stehen unten auf der Straße und schütteln den Kopf: Die haben Probleme!

Das Wort Experiment scheint im kirchlichen Raum weitgehend der Liturgie vorbehalten zu sein: Liturgische Experimente. Die einen meinen, damit ihre Progressivität unter Beweis stellen zu können, die anderen wollen die Kirche dadurch retten, daß sie solche Experimente untersagen. Wann endlich machen wir Experimente mit dem Evangelium, Experimente mit der Bergpredigt, Experimente mit dem Dienen? Hier entscheidet sich das Experiment unseres Glaubens.

Im Zuge der fortschreitenden Trennung von Kirche und Staat wird die Politik zunehmend entkirchlicht und die Kirche entpolitisiert. Das wird weithin als heilsame Läuterung betrachtet: die Kirche findet zu ihrer eigentlichen Heilssendung zurück. Kaum einer wird die Zeit der Wahlhirlenbriefe und des Schulkampfes zurücksehnen. Doch, sollte gesellschaftspolitische Abstinenz der Auftrag des Evangeliums sein? Es geht nicht um eine Neuauflage alter Kirchenpolitik. Um was es geht, sei an einem Beispiel klargemacht. Es ist bekannt, daß das Thema „Dritte Welt — Entwicklungshilfe“ kein Wahlkampfthema ist. Es steht, wie Meinungsumfragen zeigen, nicht sehr hoch in der Gunst des Volkes und eignet sich nicht, Stimmen zu fangen. Mehr und mehr zielen die Wahlreden darauf, die Wünsche der Leute zu bestätigen: mehr Lohn, mehr Autos, mehr Urlaub. Ist es hier nicht Aufgabe der Kirche, Einspruch zu erheben im Namen des Evangeliums, das nicht nur Wünsche befriedigt und Fragen beantwortet, sondern Fragen stellt, sehr kritische Fragen an unsere Gesellschaft. Solches Wort könnte, wenn es nicht leere Deklaration wäre, sondern aus einer entsprechenden eigenen Praxis erwüchse, die Haltung der Kirche in politischen Fragen wieder glaubwürdig machen. Sie ist unglaubwürdig geworden, weil es bisher sehr oft nur um die Durchsetzung eigener Ansprüche und Interessen ging — wo es doch in der Nachfolge Jesu um die Vertretung der Interessen anderer gehen sollte, derer vor allem, die durch niemanden sonst vertreten sind.

Viel zu viel Gläubige (Amtsträger wie Laien) in der Kirche sind noch der Meinung, der gegenwärtige Sturm lege sich bald. Sie schlagen den Kragen hoch, halten die Ohren steif, machen die Augen zu und ziehen den Kopf ein. Werden sie so die Zeichen der Zeit erkennen, das Wehen des Geistes wahrnehmen? „Sende aus deinen Geist, und alles wird neu geschaffen . . .“ Also nicht: „und laß alles beim alten bleiben“.

Die Kirche ist weniger durch die augenblickliche Unruhe bedroht als vielmehr durch die Angst derer, die sich am Besitzstand klammern und alte Gewohnheiten, Privilegien und Positionen verteidigen, die sich auf keinen Fall noch lange halten lassen. Der dritte Mann im Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 14—30) sollte in der gegenwärtigen Situation zu denken geben. Er tut nichts Widerrechtliches. Ein pfarramtliches Gutach-

ten hätte ihm sicher bescheinigt: „Es ist nichts Nachträgliches über ihn bekannt geworden.“ Er handelt ganz korrekt. Er will ganz sichergehen, denn er hat Angst. „In meiner Angst ging ich hin und vergrub dein Talent in die Erde...“ Damit gräbt er sich sein eigenes Grab. Er gewinnt nicht nur nichts Neues dazu, er verliert auch das Alte noch.

Das Gericht des Herrn trifft nicht die, die das Risiko des Einsatzes wagen, sondern den, der sich aus schuldhaftem Mangel an schöpferischer Phantasie und Mut zur Initiative verschließt. Dort also droht der Kirche Gefahr, wo sie sie bislang vielleicht am wenigsten erwartet hat, dort, wo man zur Sicherung des Status quo Löcher in die Erde gräbt und Bunker anlegt. Als käme es darauf an, konfessionelle Bastionen zu sichern, als ließe sich das liturgische oder dogmatische Erbe in Safes einschließen! Das Konservieren und „Alles-beim-alten-Lassen“ ist lange genug als unerschütterlicher Glaube und Treue zur Tradition ausgegeben worden. So risikolos ist der Glaube, so phantasielos ist die Treue nach Auskunft des Evangeliums nicht. Wo das übertragene (*traditum*) Talent vergraben wird, geht es verloren. Die den ganzen Einsatz riskieren, gewinnen alles. Seit Golgotha gilt die Verheißung denen, die das Risiko der Hingabe wagen.

Dürfen wir, was wir können?

Ethische Aspekte einer technischen Zukunftsplanung

Von Dr. Peter Lippert, Hennef

I. Das Problem

Unser Thema ist nicht gleichbedeutend mit der Frage einer Ethik des Menschen und Christen in der technischen Welt. Vielmehr geht es uns um die Grenzfälle: die Situationen, da es dem Menschen, der die Welt verwandelt, gleichsam unheimlich wird; da er, vielleicht aus überholten Hemmungen heraus, vielleicht aber auch — das wäre eben zu klären — aus einem unentbehrlichen, gar nicht letztlich aufhellbaren moralischen Instinkt heraus¹, der freilich der Reflexion nachprüfbar sein muß und nicht bewußt irrational sein darf, da er dann meint, hier lägen Grenzen, die einfach nicht überschritten werden dürften.

Daß auch weniger problematische Entwicklungsvorgänge der moralischen Bewältigung bedürfen, ist eine Erkenntnis, die gerade von Naturwissenschaftlern immer wieder betont wird². Das wird hier vorausgesetzt. Ebenso wird vorausgesetzt, daß eine globale Verdächtigung des Entwicklungsprozesses und des naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts nicht die angemessene Antwort wäre, auch wenn sich ein Ressentiment in dieser Richtung gerade in religiösen Kreisen öfter bemerkbar macht³.

¹ Zu diesem moralischen Instinkt vgl. den später zit. Aufsatz von K. Rahner, vgl. Anm. 23.

² Vgl. die Beiträge in G. Rein (Hrsg.), *Dialog mit dem Zweifel*, Stuttgart 1969: W. Gerlach, *Bedrohen die Ergebnisse der Physikwissenschaft die menschliche Existenz?*, 49—53; J. Illies, *Bedrohen die Ergebnisse der Biotechnik die menschliche Existenz?* 54—58; T. Brocher, *Bedrohen die Ergebnisse der Psychologie die menschliche Existenz?* 59—66. Alle drei Autoren kommen, wie auch A. Sacharow (s. u.) oder C. F. von Weizsäcker, zu einer Forderung nach einer Moral dieser Tätigkeiten. Es ist z. B. sehr aufschlußreich, wenn Brocher meint: „Die Ergebnisse der Psychologie zwingen uns, ein neues Verständnis der Welt und unserer selbst zu entwickeln. Das ändert aber nicht das geringste an unserer Selbstverantwortlichkeit. Im Gegenteil: die Psychologie hat uns gelehrt, daß wir viel mehr selbst verantwortlich sind, als wir zuvor glaubten“ (a. a. O. 65 f.).

³ Davon sind auch intelligente Analysen nicht frei wie die von J.-M. Domenach, *Die Welt von heute*, in: H. Vorgrimler — R. v. d. Gucht (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jhdt. I*, Freiburg 1969, 11—70. — Solche Ressentiments sind zwar aus zwei Gründen verständlich: einmal wegen der oft unzulässigen Grenzüberschreitungen und Ideologisierung, deren sich die empirischen Wissenschaften unreflektiert schuldig gemacht haben (ein gewisses Vorverständnis ist freilich unvermeidlich: „Psychologie ist als Wissenschaft genauso abhängig von den zeitgenössischen Vorstellungen über den Menschen wie alle anderen Wissenschaften, die in irgendeiner Weise auf menschliches

Freilich lassen sich die Bereiche „normaler“ und unseren moralischen Begriffen noch einigermaßen erfäßbarer Entwicklungen nicht säuberlich von den eigentlich problematischen Bereichen trennen. So wirft T. Brocher die Frage auf: „Rechtfertigt die Begründung, anderen Menschen im Interesse der Gesellschaft zu einer Anpassung um jeden Preis verhelfen zu wollen, die Voraussetzungen einer psychologischen Konditionierung, eines suggestiven Einflusses oder einer Manipulation, das heißt einer Art seelischer Dressur für scheinbar gute soziale Zwecke? Wenn wir dies bejahen, sind wir praktisch dann nicht mehr allzu weit von dem Gedanken entfernt, Menschen eine Elektrosonde in ihr Gehirn einzupflanzen und sie mit Hilfe elektronischer... minimaler Stromstöße je nach Bedarf in glückliche, mit allem zufriedene oder zerstörerisch aggressive und unbedenklich tötende Roboter zu verwandeln. Auch dies ist möglich, genauso wie die Beeinflussung des psychologischen Verhaltens einer ganzen Großstadt durch wenige Kristalle bestimmter chemischer Substanzen im Wasserreservoir. Wir selbst würden es nicht bemerken⁴.“ So zeigt sich, daß dem Problem nicht beizukommen ist, indem wir gefährliche und ungefährliche Felder der Entwicklung voneinander trennen, sondern nur, indem wir uns der ethischen Forderung für die ganze Breite menschlicher Entwicklungsinitiativen bewußt werden. Wir brauchen also im folgenden nicht an vielleicht technisch kaum mögliche Manipulationen im biologischen Bereich zu denken, sondern dürfen auch heute Mögliches, etwa die Werbung, einschließlich der politischen Werbung, in unseren Bereich mit einbeziehen.

Leben und Verhalten rückbezogen sind.“, T. Brocher, a.a.O. 59 — nur müssen diese Aprioris reflektiert werden, und gerade das wurde vielfach versäumt). Der zweite Grund jenes Mißtrauens gegenüber dem Fortschritt ist ein bewußter Pragmatismus von Empirikern, der oft sichtbar wird. So, wenn z. B. zum Bevölkerungsproblem gesagt wird: „Wesentlich ist jedoch, daß das Problem nicht auf die Ebene sittlicher Leidenschaften geschoben wird, wo es nichts zu suchen hat, sondern auf rein wirtschaftlicher Ebene gelöst wird“ (D. Gabor, *Menschheit morgen*, Frankfurt 1969 [München 1965], 151).

⁴ T. Brocher, a.a.O., 63 f. — Ähnliche Denkfehler begehen auch jene, die die Politik nach dem Modell der Technik sehen, und sich mit dem inhaltlich eben gar nicht eindeutig und ohne Wertentscheidung bestimmbar „sachlich richtigen“ begnügen wollen. — Aber das alles hilft nichts. Ressentiments können angesichts der heutigen Lage der Menschheit nur Unheil anrichten. Das Konzil hat diese Situation objektiver Ambivalenz, welche die moralische Entscheidung erfordert, genau erkannt („Gaudium et spes“ Nr. 4—10; 33—39). Dabei spricht es sein Ja nicht nur, weil die Christen bei diesen Aufgaben mit dabei sein müßten, sondern auch aus theologischen Positionen heraus (vgl. das „Eines steht für den Glauben fest“ in Nr. 34; dieser Abschnitt, zusammen mit Nr. 37, 39 und 43 sind hier höchst bedeutsam). — Wenn die Kirchen also von manchen besorgten Humanisten abgelehnt werden, weil sie angeblich durch ihre mentalitätsbildende Kraft die Lösung der anstehenden Probleme verhindern, so ist das zwar ein Mißverständnis, das aber leider durch die Praxis der volkstümlichen Predigt,

Offensichtlich ist die Entwicklung zur hochindustriellen Weltzivilisation ein moralisches Problem ersten Ranges, und zwar in ihrer ganzen Breite. Aber auch die Frage: „Dürfen wir, was wir können“, erfaßt in dieser Formulierung nur einen Teil des ethischen Problems. Die umfassende Frage würde lauten: Dürfen wir, sollen wir, müssen wir tun, was wir können? Und dann genauer: Was von dem, das wir können, dürfen wir und müssen wir tun? Es gilt zunächst, sehr deutlich zu sehen: „Die Zukunft, die wir suchen, wird uns nicht durch äußere Errungenschaften ... in den Schoß fallen. Denn alle diese Errungenschaften, so nötig sie sind, beschleunigen nur den Prozeß der Vernichtung, wenn es uns nicht gelingt, eine politische und gesellschaftliche Ordnung zu schaffen, in der es möglich wird, solche Ressourcen vernunftgemäß und sinngemäß zu gebrauchen. Die Menschheit wird ihre Zukunft nur durch einen moralischen und geistigen Durchbruch erobern können⁵.“ Und G. Picht meint, und hier zeigt sich die Krisis: „... daß es grundsätzlich unmöglich ist, die Erkrankung eines Gesellschaftssystems mit systemimmanenten Methoden nach systemimmanenten Normen zu überwinden. Aber auch der Ausweg in den Umsturz der Gesellschaft, die Destruktion der technischen Systeme und die Zerstörung der falschen Welt⁶

der klassischen Aszetik oder auch durch das Faktum des Bildungs- und Engagementsdefizits im katholischen Deutschland fatalen Auftrieb erhält. Recht kennzeichnend für eine Position, wie sie häufig vertreten wird, scheinen uns folgende Sätze: „... eine Analyse dieser Welt ist dringend, nicht so optimistisch wie in ‚Gaudium et spes‘. Fragen Sie Soziologen und Technologen, denen die Angst im Nacken sitzt. Bewahren Sie uns vor rosaroten Visionen ahnungsloser Theologen. Diese Welt wird von falschen Göttern genarrt, mit denen wir keine Gemeinschaft haben sollen. Warum warnt Landesbischof Dietzfelbinger vor ihnen, warum kein katholischer Bischof? ... Sex ist Natur, Sex ist aber auch Kult! Eigentum ist Natur, aber auch Sucht und Unterdrückung. Wachstum und Wohlstand sind Segen, aber auch Quellen der Unmenschlichkeit.“ (Leserbrief in „Publik“). Das Fatale solcher Dreiviertelrichtigkeiten ist, daß hier die fundamentale Zweideutigkeit der Befunde zwar ausgesprochen wird, aber übersehen wird, daß man diese Befunde selbst nicht als falsche Götter „lokalisieren“ kann, daß eine solche Position denn eher zum scheinaszetischen Rückzug in die Innerlichkeit verleitet, die kritische Initiative leicht lähmen und die Hoffnung erstickern kann.

⁵ G. Picht, *Mut zur Utopie*, München 1969, 145.

⁶ Einiges an den Analysen von H. Marcuse dürfte hier schon zutreffen, allerdings sind, wie der Verweis in Anm. 7 und die Ausführungen Pichts hervorheben, die anarchistischen Konsequenzen daraus sinnlos. Zur falschen Welt vgl. auch das vielzitierte Werk von V. Packard, *Die geheimen Verführer*, ferner: E. Dichter, *Strategie im Reich der Wünsche*, Düsseldorf 1961 oder die Skizzen von R. Fabian, *Idole unserer Zeit*, Freiburg 1967, ferner die kaum mehr überblickbare Lit. zu den verschiedenen Formen des Protestes: der Flucht in anarchische Politik (neue Linke), in den Konsum, in die Ekstase (der Musik, des Sexus, der Rauschgifte, des Kitsches).

ist uns versperrt⁷, denn von dem Funktionieren dieser Maschinerie hängt das Überleben der hungernden Menschheit ab⁸.“ Es geht also um einen moralischen Durchbruch. Die Lösung materieller Probleme darf damit nicht verwechselt werden. Sie allein ist nicht schon Überwindung der menschlichen Not; aber sie ist doch auch so wichtig, daß sie nicht spiritualistisch verharmlost werden darf; schließlich aber kann die Lösung des Armutproblems ohne moralischen Fortschritt nicht gelingen, ist für diesen aber zum Teil die Voraussetzung und kann, wo sie gelingt, diesen selbst wieder gefährden. Wenn B. Brecht sagt, erst komme das Fressen, dann die Moral, oder: wie könne man lieben, wo alles so teuer sei, dann ist das zwar nicht skandalös, aber auch nur halb richtig. Die andere Hälfte der Wahrheit drückt A. Camus aus, wenn er meint: „Bei fünfzehntausend (leicht verdienten!)... französischen Franks im Monat hat Tristan Isolde nichts mehr zu sagen.“ Es ist dies aber das Dilemma nicht nur im individuellen Bereich, sondern, heute, global. Und dieses Dilemma stellt uns vor eine paradoxe Aufgabe und ein zunächst paradoxes Sollen: „Wir stehen also vor der Paradoxie, daß wir denselben Prozeß befördern müssen, von dem wir wissen, daß er die Menschlichkeit des Menschen zerstören und damit sich selbst aufheben könnte. Paradoxien werden in der menschlichen Geschichte nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß man sie leugnet und an ihnen vorbeizuleben versucht; man muß sie akzeptieren und durchdringen⁹.“ „Wenn überhaupt, so wird der Mensch nur kraft seiner Menschlichkeit überleben können. Aber was ist die Menschlichkeit des Menschen? Was ist das Humanum, das es zu retten gilt? Vor dieser so einfachen und naheliegenden Frage..., verstummt die Wissenschaft und erweist sich als ratlos¹⁰.“ Hier wäre der Ort, wo die Kirche als Verkünderin des Evangeliums einen unschätzbaren Dienst leisten könnte, und zwar sowohl, indem sie zum Stimulans der Hoffnung als auch zur Verkünderin der Buße und Umkehr wird, und dies sowohl im Bereich individuellen Handelns, als auch im Blick auf die Gesellschaft. So würde sich eine recht verstandene „politische Theologie“ als unumgänglich notwendig erweisen.

In diesem Zusammenhang ist noch zu sprechen von dem, was E. Schillebeeckx die „Kontrasterfahrung“ nennt:

⁷ Hier ist bemerkenswert, was A. Sacharow zur Sinnlosigkeit einer Revolution der Arbeiterklasse in den USA sagt: Wie ich mir die Zukunft vorstelle (s. u.), hier 72 f.

⁸ G. Picht, a. a. O., 152.

⁹ Ebda.

¹⁰ A. a. O. 148. Aber, und da sollten wir danken: die Wissenschaft entdeckt und formuliert ihre Ratlosigkeit.

Wenn bezüglich sozialer Zustände das Bewußtsein von Unrecht da ist und daraus ein moralischer Appell abgeleitet wird, so darum, weil zum Beispiel der Befund „es gibt Kinderarbeit“ nun bei einer kritischen Mischung von bisherigen moralischen Grundsätzen und bestimmten konkreten Erfahrungen zu dem Schluß führt: „Kinderarbeit ist unmenschlich“, woraus die Forderung entsteht: „Kinderarbeit ist abzuschaffen.“

Das Problem unseres Themas liegt darin, daß es zu manchen solcher Kontrasterfahrungen erst gar nicht kommen darf, weil daraus keine Folgerungen mehr abgeleitet werden könnten. An die Stelle dieser motivbildenden Erfahrung tritt hoffentlich die Vorweg-Erkenntnis, die also nicht nur für das faktische Durchstehen späterer praktischer Probleme, sondern auch für deren moralische Bewältigung höchst wichtig ist.

Der mutmaßliche äußere Verlauf der Zukunftsentwicklung wird in der heute florierenden futurologischen Literatur beschrieben¹¹, wobei einige Autoren den Versuch einer moralischen Auseinandersetzung machen¹². Ausgesprochen systematisch-ethische Versuche sind jedoch gegenüber der Fülle der beschreibenden Literatur selten, sowohl was die Frage nach dem Gesellschaftsbild der futurologischen Autoren¹³ als auch deren moralische Relevanz¹⁴ betrifft. Dabei ist die wahrscheinliche Entwicklung gar nicht klar vorausschaubar; das wird schon an dem recht verschiedenen Stellenwert deutlich, den die Autoren politischen, globalen Konflikten, sozialen und rassischen Konflikten einräumen.

Schon von dem Versuch aus, sich vorzustellen, „wie es wahrscheinlich sein wird“, ergibt sich mit unausweichlicher Deutlichkeit, daß menschliche Zukunft nicht nur einen technologischen Aspekt hat (was ist technisch möglich), sondern einen politischen (was ist politisch möglich), weil ja gar nicht alles technisch Mögliche wirtschaftlich und politisch realisierbar ist. Die Ziele der Wissenschaft und Technik kann diese sich nicht selbst

¹¹ G. Breuer, Interview mit der Zukunft, Düsseldorf 1968; K. Kahn — A. Wiener, Ihr werdet es erleben, München 1967; O. Helmer — Th. Gordon, 50 Jahre Zukunft, Hamburg 1966; H. Rieker, Alltag im Jahre 2000, Freiburg 1966; H.-J. Netzer (Hrsg.), Die Gesellschaft der nächsten Generation, München 1966; Das umstrittene Experiment: der Mensch, München 1966; Unsere Welt 1985, München 1965; D. Gabor, Menschheit morgen, München 1965.

¹² Vor allem ist bemerkenswert: A. D. Sacharow, Wie ich mir die Zukunft vorstelle, Frankfurt 1968; G. Picht, Mut zur Utopie, München 1969; K. Steinbuch, Falsch programmiert, Stuttgart 1968; daneben denke man an die Mahnungen und Beschwörungen von K. Jaspers und C. F. v. Weizsäcker bezüglich der Friedensaufgabe.

¹³ B. van Steenberghe, Orde of conflict, tegengestelde maatschappij-vies binnen de futurologie, Hilversum 1969.

¹⁴ Vgl. hierzu: Dokumente der Paulusgesellschaft, Die Manipulierbarkeit des Menschen, o. J. o. O.; F. Henrich (Hrsg.), Naturwissenschaft vor ethischen Problemen, München 1969; K. Forster (Hrsg.), Zivilisation und menschliche Zukunft, Würzburg 1966.

geben, sie werden ihr von der Gesellschaft vorgegeben, das heißt es sind politische Entscheidungen¹⁵. Diese aber fallen gerade nicht nach bloßen Aspekten der sachlichen Richtigkeit, sondern nach Präferenzen, die menschliche, letztlich ethische Wertentscheidungen voraussetzen. So handelt es sich auch nicht um einen schlechthin zwangsläufigen Prozeß, sondern, wie in aller geschichtlichen Entwicklung, um ein Ineinander von Situation und Entscheidung.

Was wir hier nur am Rande mitberücksichtigen können, ist eine genaue theologische Deutung einer solchen sich planenden Menschheit: dies wäre Aufgabe einer Theologie der Zukunft bzw. der Hoffnung¹⁶, worin auch das genauere Zueinander von futurum (dem vom Menschen gemachten Künftigen) und adventum, dem von Gott her geschenkten Zukünftigen, zu bedenken wäre.

Bleibt nur noch anzumerken, daß, selbst wenn also die Lösung dieser Riesenaufgabe („allen Menschen Zukunft“) gelingt, das Heil, das Reich Gottes, der (marxistisch ausgedrückt) von seinen Entfremdungen befreite, „totale Mensch“ (R. Garaudy) noch nicht da ist¹⁷. Wir müssen es uns

¹⁵ Solche politischen Entscheidungen sind auch Probleme, die sich aus Konflikten zwischen technischen Möglichkeiten und wirtschaftlichen Interessen ergeben, etwa Nahrungsmittelgesetzgebung, Einschränkungen im autonomen Grundbesitz an Seeufern, Sicherheitsvorschriften für den Kraftfahrzeugbau, gesetzgeberische Maßnahmen im Städtebau u. a. m.

¹⁶ Zur Frage der Zukunft muß auf entsprechende bibeltheologische Lit.-Angaben verzichtet werden. Sie wären aufzusuchen in den biblischen Themenkreisen „Weltverständnis“, „Eschatologie“, „Neu“ u. a. m.; zu einer Theologie der Zukunft vgl. den — merkwürdigerweise von B. Hanssler stark kritisierten — Ansatz bei: J. B. Metz, Der zukünftige Mensch und der kommende Gott, in: H.-J. Schultz (Hrsg.), Wer ist das eigentlich — Gott? München 1969, 260—76. Zur Frage einer Theologie der Hoffnung vgl. W.-D. Marsch (Hrsg.), Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“, München 1965; ders., Zukunft, Stuttgart 1969. Daß so viel nach der Hoffnung gefragt wird, auch außerhalb der Kirchen, halten wir selbst für einen Grund zur Hoffnung; erst, wenn dieses Fragen verstummt (das in Wirklichkeit immer akuter wird, bei Camus in der Frage nach dem Sinn oder Selbstmord zugespitzt), wäre es für Menschheit und Christenglaube hoffnungslos; dieses Fragen ist bei Bloch so ausgedrückt: „Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?“ (Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, I, 1). Vgl. auch: R. Garaudy, Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens? in: Conc 4 (1968) 330—41.

¹⁷ K. Steinbuch, Falsch programmiert, drückt das bei all seinem flammenden Plädoyer für das rationale Denken so aus: „Was hilft der pankritische Rationalismus z. B. dem, der einen Menschen trösten möchte? Der Rationalismus ist in jeder seiner Spielarten trostlos“. (48). „Vor uns allen steht die Frage und Sorge: Was soll aus dieser Gesellschaft werden, wenn sie sich vom christlichen Glauben ganz löst, wenn der christliche Glaube schließlich nur noch dieselbe Rolle spielt wie die griechische Mythologie...? Mir scheint dieses eine Sorge zu sein, die verantwortungsvolle Christen und Nichtchristen gemeinsam

versagen, hier eine Theologie und theologische Zuordnung von menschlichem Fortschritt und Reich Gottes zu entwickeln. Sehr bedeutsame Ansätze hierzu bietet die Pastoralkonstitution, Nr. 39. Lassen wir es bei der Bemerkung, daß die Hoffnung auf ewiges Leben und auf irdischen Fortschritt nicht beziehungslos nebeneinander herlaufen, daß sie nicht identisch sind und doch eine gemeinsame Klammer haben: die biblische und christliche Überzeugung, daß auch die Zukunft des Heils nicht schlechthin ausständig ist, sondern (endgültig) mit Jesus Christus schon begonnen hat, daß nach Paulus dasjenige, was das Humanum ermöglicht, die Liebe, jetzt schon geschieht und in Ewigkeit bleibt, und daß eine Dimension dieser Liebe, so sie nicht wirklichkeitslos sein soll, die Humanisierung der Gesellschaft ist und darum die Unterwerfung der Welt durch den Menschen ist.

II. Theologische Grundsätze

Der Mensch ist von seiner Geschöpflichkeit her, wie sie die Bibel sieht, imstande und beauftragt, sich die Erde untertan zu machen, das heißt unter Ausnutzung all seiner Möglichkeiten seine Umwelt so zu verändern, daß er dadurch in den optimalen Stand gesetzt wird, seine Gaben zu entfalten (Kultur), und zwar so, daß diese ein Moment an der stets größeren Liebe und Kommunikation zwischen ihm, seinen Mitmenschen und Gott werden können¹⁸. Diese Sicht ist genuin der christlichen Offenbarung entsprechend, auch wenn in einer anderen kulturellen Situation eine mehr statische Sicht vorherrschte, die etwa Raumfahrt, Verwendung (giftiger) Pflanzenschutzmittel, künstlicher Beleuchtung oder Flußregulierung bereits als ein frevelhaftes Ausbrechen aus dem von Gott gesteckten Rahmen, der „Natur“ betrachtet haben mag und hat.

tragen. Denn — wie gesagt — die Welt des Rationalen bietet keinen Ersatz für den Glauben.“ (58). Dem wird — mit J. Ratzinger — der Theologe samt seiner Aussage zustimmen, „daß es zwei Grundformen menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit gibt, von denen die eine nicht auf die andere zurückgeführt werden kann, weil sich beide je auf einer gänzlich anderen Ebene abspielen.“ (Einführung in das Christentum, München 1969, 45). So fragt der Neomarxist M. Machovec: „Was sagt er (der Marxist) einem Todkranken?“ Und Ratzinger: „Ohne das Wort, ohne den Sinn, ohne die Liebe kommt er (der Mensch) in die Situation des Nicht-mehr-leben-Könnens, selbst wenn irdischer Komfort im Überfluß vorhanden ist“ (ebd. 47). Angesichts des Todes verschärft sich die Relativierung irdischen Fortschritts nochmals, vgl. zum Todesproblem J. Ratzinger, Gibt es eine Zukunft — was kommt nach dem Tod? in: G. Rein, Hrsg., Dialog mit dem Zweifel, Stuttgart 1969, 108—13, ferner die Kritik von W.-D. Marsch an E. Bloch und seinem Ausweichversuch: Hoffen worauf? Hamburg 1963, 95—116.

¹⁸ Vgl. zur Zielangabe für den Menschen in „Gaudium et spes“ die Nr. 53 (Kultur), 38, 39 und 34 in höchst bedeutsamen Aussagen; über die dazu notwendige Solidarität ebda. Nr. 43 (ähnlich 27, 30, 21, 61, 78) und vor allem Nr. 1.

Die Lage der Menschheit ist gegenwärtig so, daß ein Überleben ohne die „natürliche“ Geburtenregelung von Seuchen, Kriegen und ähnlichem nur dann möglich erscheint, wenn der Entwicklungsprozeß nach Kräften gefördert wird. Es geht also nicht um ein langsames Tempo der Hominisierung, sondern um die rechte Richtung, sonst gliche die Menschheit einem Kraftwagen, der mit hoher Geschwindigkeit ohne Lichter fährt. Gegenwärtig befinden wir uns noch weithin in dieser Lage. So stellen wir einerseits eine Abwesenheit der Ethiker von den Sachfragen fest¹⁹, andererseits einen Pragmatismus, der das für richtig hält, was möglich ist und darum getan wird — wie es Robert Oppenheimer ausgedrückt haben soll: *it can be done*. Dieser Mangel wird jedoch in der Ethik²⁰, der Literatur²¹ und der Wissenschaft selber²² immer mehr registriert.

Der Theologe hat die Sachfragen zwar soweit wie möglich zu vernehmen, soll er nicht ins Leere reden²³. Aber gerade bei diesem Bemühen wird er bald feststellen, daß selbst die Naturwissenschaft wegen der Vielfalt ihrer Ergebnisse und Forschungszweige oft keine einheitlichen Resultate vorzuweisen hat, etwa, was die tatsächlichen Möglichkeiten genetischer Manipulation, Züchtung erwünschter Eigenschaften und ähnliche betrifft²⁴. So wird der Theologe außer der Wiederholung der beiden, soeben genannten und bereits bekannten Ansätze einerseits nicht

¹⁹ Ansätze zeigen sich jedoch, z. B.: D. v. Oppen, *der sachliche Mensch, Frömmigkeit am Ende des 20. Jhdts.* Stuttgart 1968, und zu Einzelfragen wie der genetischen Manipulation, vgl.: K. Rahner, *Zum Problem der genetischen Manipulation*, *SchrTh VIII* (1967) 286–321; K. Hirschborn, *Genetische Neukonstruktion des Menschen*, in: *WoWa 24* (1969) 356–62; D. Mieth, *Moral-theologische Aspekte der genetischen Technologie*, ebda., 363–71.

²⁰ Vgl. den Anlauf, der freilich weiter zu vertiefen wäre: H. Klomps, *Tugenden des modernen Menschen*, Augsburg 1969.

²¹ Vgl. die Dramen von H. Kipphardt, *In Sachen Robert Oppenheimer*, und Fr. Dürrenmatt, *Die Physiker*.

²² Vgl. die unter Anm. 12 bereits genannten Beiträge von Naturwissenschaftlern sowie die wichtigen Überlegungen v. K. Steinbuch, a. a. O.

²³ Vgl. hierzu K. Rahner, *Experiment Mensch*, in: *SchrTh VIII* (1967) 260–85, dem wir für einen Teil unserer Gedankengänge verpflichtet sind; hier vgl. daraus 260 f.

²⁴ Hierher gehört das Problem von Informationsfülle und -sichtung sowie der Abhängigkeit von Information und der so gegebenen Manipulierbarkeit seitens der Informationsverwalter: vgl. hierzu auch die Bemerkung von K. Rahner, a. a. O. 260. — Das Universalgenie, den Weisen, der die Fülle des Wißbaren umgreift, wird es nie mehr geben, Leonardo da Vinci oder die Humboldts kehren nicht wieder. Sollte es stimmen, daß A. von Humboldt oder Goethe letzte Verkörperungen eines Typs waren, so ist es nicht ohne Ironie, daß zu ihrer Zeit in Frankreich bereits die Enzyklopädisten wirkten — „*en kyklo paideia*“ — Bildung, im Kreise gemeinsam erworben, das ist nun unausweichlich, auch Teilhard oder Bloch machen da keine Ausnahme, und die große Perspektive ist künftig nur noch um den Preis vernachlässigter Einzelkenntnisse zu haben.

schweigen dürfen, da es ihm um den Menschen geht und er gefragt ist, anderseits werden seine Aussagen allgemein bleiben und keinesfalls jene Präzision erreichen, die der Naturwissenschaftler als verlässlich ansehen wird.

In einem weiteren Schritt ist zu bemerken, daß Manipulation und weitgehende Umweltveränderung nur etwas sichtbar werden lassen, was früher im Bereich des individuellen Gewissens und der Innerlichkeit verborgen blieb, aber doch als real geglaubt wurde: der Mensch nimmt vom Ausgang seines bewußten und willentlichen Daseins an immer Manipulationen vor, das heißt Entscheidungen seiner Freiheit, die all seine nachfolgenden Situationen beeinflussen, zum Guten oder zum Bösen, auf Gott hin oder von ihm weg, und dies, indem sie von ihm, dem Menschen selbst, weg oder auf ihn hin führten. Nur wird dies jetzt deutlicher, da solche Entscheidungen nicht mehr unsichtbar in gleichbleibender Welt stattfinden, sondern mehr als früher diese Welt mitverändern. Dabei soll freilich nicht vergessen werden, daß es auch solche verändernden Entscheidungen gab, ob man an die Kirchen- und Profangeschichte denkt, oder (individuell) an die Berufswahl und Eheschließung. Aber auch hier konnte solches Tun gesehen werden als auf der stets gleichbleibenden Bühne der Natur geschehend, und „Manipulationen“ wie die Erzeugung bestimmter Stimmungszustände durch Wein, Drogen, Musik usw. nehmen sich als Vorformen solcher moderner Selbstmanipulation vergleichsweise harmlos aus.

Ist der Mensch das Geschöpf, das sich selbst in Erkenntnis und Freiheit bestimmt, so steht die Frage nach dem Maßstab auf, nach welchem entschieden werden könne, wann eine solche Selbstbestimmung den Menschen sich selbst entfremdet, und wann sie ihm hilft, er selber zu werden — gleichbedeutend mit der Frage, wann ein solches Tun, Sünde, unerlaubt, gegen den Willen Gottes sei und wann nicht; die Scholastik sah nicht so falsch, wenn sie das *secundum rationem* zum Richtmaß des Handelns machte, anders ausgedrückt, das *secundum naturam*. Nur ist die Frage, was ist diese Natur, die im letzten unverletzt bleiben muß, was ist gegen das Wesen des Menschen? K. Rahner weist darauf hin, daß zwei Fehlantworten möglich sind²⁵: einmal, man verinnerlicht das Wesen des Menschen so sehr, daß nichts mehr als wider-natürlich angesehen werden könnte, weil es ihn ja gar nicht im Innersten berührt, weil es ja nicht an seine Seele rührt²⁶; oder man sieht alle

²⁵ A. a. O., 273.

²⁶ Dies scheint die Position, bzw. ein Teil davon zu sein bei: J. B. Lotz, Möglichkeiten und Grenzen der Manipulierbarkeit des Menschen, in: K. Forster (Hrsg.) a. a. O., 123—50 bes. 140 f.; vgl. jedoch ebendort die übrigen Ausführungen, die in etwas andere Richtung gehen, die merkwürdige Verhältnis-

möglichen Variablen als zum Wesen (der Frau, des Privateigentums, der Familie, der menschlichen Anatomie) gehörig an, so daß praktisch überhaupt kein wirklich die „physische“ Natur veränderndes Handeln statthaft wäre. Beides erweist sich offensichtlich als falsch. Als ungelöste Aufgabe zu lösen bleibt die Frage, was denn dann dieses Wesen sei, das absolut zu respektieren ist.

Einen begrenzten Dienst dürfte eine Argumentation von den Zielen her leisten: was werden diese und jene Veränderungen bewirken und wie wird sich das auf den Menschen auswirken? So etwa argumentiert J. David²⁷. Vorausgesetzt, die Wirkungen würden genau genug bekannt und das Menschenbild, das als Richtmaß genommen wird, stände genau genug fest, müßte diese Argumentation genügen, um die Frage zu beantworten: dürfen wir, was wir können? So kann K. Rahner schreiben: „Wenn man die radikale ontologische Verschiedenheit des Guten und des Bösen versteht, also begreift, daß das Böse letztlich doch gerade die Absurdität des Wollens des, weil Wesen- und Sinnlosen, Unmöglichen ist, dann gibt es in einem letzten Verstand eben doch nichts, was der Mensch wirklich kann und nicht darf, so daß umgekehrt gilt: was er wirklich kann, soll er auch ruhig tun. Die Aufgabe des wirklich lebensnahen Moralisten wäre also, dem Menschen von heute zu zeigen, daß, wo er wirklich nicht darf, es auch im letzten — selbst heute — ‚nicht geht‘ (auch innerweltlich), wenn er gegen sein Sollen anstrebt und solches zu können vermeint²⁸.“ Allerdings scheint dieser Grundsatz allein nicht

bestimmung von Manipulation und personaler Geschichte; das alles zeigt, wie wenig reif theologische Antworten oft ausfallen. Hier führt Rahners Aufsatz wesentlich weiter.

²⁷ J. David, Theologische und naturrechtliche Gesichtspunkte zur Beurteilung ethischer Fragen, in: F. Henrich (Hrsg.), a. a. O. 53—87, bes. 77—81. — So stellt sich etwa angesichts der Befruchtung in vitro und den Experimenten an Embryonen sowie anlässlich der heterologen Insemination eine Reihe schwerster Fragen (deren Beantwortung in die Richtung des „Nein“ gehen), die sich jedenfalls nicht vordergründig von einer bloßen Zielethik her bewältigen lassen. Damit ist die alte Frage gegeben, ob es Aktkonstellationen gibt, die eine Handlung in sich schlecht, intrinsece malum sein lassen. Wir werden dies bejahen müssen, wenn auch die nähere philosophische Interpretation dieses Ja nicht einfach ist (vgl. P. Knauer, Das recht verstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: ThGl 57 [1967] 107—33; D. Hurley, Ein neues Moralprinzip..., in: Orient 31 [1967] 134 ff.). Auch hier gilt: *abusus non tollit usum*. Eine überzogene, allerlei Kontingentes als Wesen taxierende Naturrechtslehre darf nicht den Blick dafür trüben, daß es im Menschen Konstanten gibt und diese auch in einem Kernbestand aussagbar sind. Wäre dem nicht so, so wäre im letzten jede inhaltliche Ethik unmöglich. So argumentieren für unseren Problemkreis sowohl David als auch Hörmann, a. a. O. jeweils in einer Synthese von Zielkriterien und „Wesenskriterien“.

²⁸ K. Rahner, a. a. O. 275.

zu genügen, weil die beiden Voraussetzungen praktisch oft nicht gegeben sind (genaue Voraussicht des Erfolges, der Wirkungen; tief genug angesetztes Menschenbild, Auffassung von menschlicher Erfüllung). Also muß dieser Maßstab abgesichert werden. Der Mangel an diesen Voraussetzungen liegt nämlich nicht in einer technischen Panne, sondern in der erbsündlichen Gebrochenheit des Menschen.

So muß schon im Vorgang des Entscheidens gefragt werden, welche jetzigen Werte bei künftigen Planungen verletzt werden könnten. Steht etwa fest, daß eine Maßnahme wie zum Beispiel die heterologe Insemination den Intimraum so verletzt und den Zusammenhang von Liebe, Ehe, Zeugung so vernachlässigt wie dies der Fall ist, so verbietet sie sich von daher mit einem solchen Grad an Wahrscheinlichkeit, daß sie praktisch unerlaubt wird, zumal hier ein weiteres ins Spiel kommt: die Unumkehrbarkeit des Vorgangs. Bei früheren Problemen standen der Menschheit die Erfahrungen des gebrannten Kindes bereits zur Verfügung. Sie halfen, Merksätze und ethische Weisungen des „Du sollst nicht“ zu formulieren. Dies ist bei manchen neueren Fragen nicht der Fall. Wenn aber eine metaphysische Reflexion auf das Wesen des Menschen allein nicht ausreicht, ebenso wenig wie eine vage Zielansprache, so dürfte hier nur ein intensives Miteinander der verschiedenen Erkenntnisquellen weiterhelfen. Manches, das vielleicht biologisch möglich wäre, wie die Züchtung intelligenter und ethisch hochwertiger Eigenschaften im Keimgut (von der technischen Möglichkeit sind wir noch weit entfernt²⁹) um den Preis der Zerbrechung des Zusammenhangs von Liebe, Ehe und Zeugung, könnte zwar biologisch wünschenswert erscheinen, wird aber dem Psychologen gleicherweise im höchsten Grad bedenklich erscheinen. Solche gegenseitigen Kontrollerkenntnisse zu vernachlässigen, wäre ein Fehler, den die Vertreter einzelner naturwissenschaftlicher Disziplinen und ihre gedankenlosen Nachbeter³⁰ einfach nicht begehen dürfen.

Das macht erneut deutlich, wie sehr Zukunftsplanung, und hier nicht nur im biologisch-genetischen Raum, sondern ebenso im Bereich der psychologischen Massensteuerung, der Pharmakologie und Arzneimittelgesetzgebung, der Freizeit- und Gesundheitsmaßnahmen, der Bildungspolitik und aller Bereiche technischer Entwicklung immer und unausweichlich eine ethische Aufgabe ist, eine Aufgabe, die ein Maximum an Verantwortung erfordert. Wenn man manchmal sagt, der ethische

²⁹ H. Baitsch, Über die genetische Zukunft des Menschen, in: F. Henrich (Hrsg.), a. a. O. 117—35.

³⁰ Vgl. die Reportage Die zweite Schöpfung, in: Jasmin Nr. 18, 1969 (I. 9. 1969) 22—37; dieser Bericht stellt einen typischen Fall dummer, unpräziser und völlig pragmatischer Popularisierung dar.

Fortschritt halte nicht Schritt mit dem Fortschritt des Machens, so heißt das ja wohl nur dies, daß solche Weiterentwicklungen nicht genügend als ethisches Problem gesehen werden und, wo sie als solches erkannt werden, die Maßstäbe nicht entwickelt genug sind.

III. Allgemeine Regeln

Diesem Mangel wird auch unser Versuch nicht abhelfen. Aber vielleicht kann er eine Starthilfe bieten, wenn einige allgemeine Leitsätze formuliert werden³¹.

1. Menschliches Handeln ist immer irgendwie und unausweichlich Manipulation, und zwar Selbst- oder Fremdmanipulation, indem es Situationen schafft, in denen andere Entscheidungen fallen müssen. Insofern gehört Manipulation zum menschlichen Handeln überhaupt³².

2. Der Mensch hat die Aufgabe, sein Leben verantwortlich selbst zu gestalten, was mehr ist als nur Einsicht in die Notwendigkeit. Diese Verantwortung ist inhaltlich näher bestimmt durch die Ziele seiner Existenz, sein Selbst, das jetzige menschliche Du im kleinen und großen Bereich (Partnerschaft und Gesellschaft) sowie die Situationen anderer Menschen, die durch die zeitliche Dimension getrennt und gleichzeitig verbunden sind, also: Verantwortung vor dem eigenen Ich, soziale Verantwortung, verantwortete Zukunft³³.

Für die sittliche Beurteilung sind sowohl die Sittlichkeit des Zieles als auch der eingeschlagenen Wege zu beachten. (So schließt zum Beispiel die Würde der menschlichen Person sicher den Gebrauch von Menschen als Instrument und Mittel aus.)

3. Bestimmte Einschränkungen der äußeren Freiheit (die nie vermeidbar sind) sind danach zu beurteilen, ob sie für das Gemeinwohl erforderlich sind und inwieweit sie sich vermeiden lassen.

³¹ Vgl. hierzu vor allem: K. Hörmann, Manipulation, in: ders., Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1969, 793—97; ferner den unter Anm. 27 zit. Aufsatz von J. David und: G.-H. Neumann, Menschenbild und Experiment Mensch, in: F. Henrich (Hrsg.), a. a. O. 137—56.

³² Insofern sind „große Weigerungen“ gegenüber einer Manipulation durch überreizte Konsumwerbung, Erziehung o. ä. als Warnzeichen nützlich, als Verhaltensmuster aber unpraktikabel. Wo dann z. B. jede Erziehung als Repression oder Manipulation abgetan und abgelehnt wird, ist nicht modernes Denken am Werk, das sachgerecht urteilt, sondern im Grunde romantische Kulturkritik unter beträchtlichem Wirklichkeitsmangel. Solche Verkürzungen heben die Tatsache nicht auf, daß die Protestbewegung, die im wesentlichen auf die Anhänger H. Marcuses zurückgeht, den Blick auf gefährliche Manipulationsfaktoren gelenkt hat, die jeweils sachlich und kritisch zu würdigen und ggf. selber zu verändern sind. Aber ein Leben ohne Manipulation bzw. Fremdeinfluß bleibt schon auf der Ebene des Biologischen, des Sprechlernens des Kleinkindes u. a. unmöglich — Manipulation, einfacher gesagt, Umwelteinfluß, ist unausweichlich und in einem Chance und Bedrohung.

³³ Vgl. G.-H. Neumann, a. a. O. 150.

4. Chirurgische Eingriffe sind einwandfrei, wenn sie den Menschen in seiner leibseelischen Ganzheit fördern. Der Gebrauch von Drogen läßt sich nur rechtfertigen, wenn sie im gesamten ihrer Wirkung das eigentliche, personale Menschsein mehr fördern als beeinträchtigen.

5. Ein Grundsatz muß sein, daß manipulierende Eingriffe nur mit Zustimmung des Manipulierten oder der für ihn Verantwortlichen (falls er nicht entscheidungsfähig ist) vorgenommen werden, wobei es freilich auch eine interpretative Zustimmung geben dürfte.

6. Jede mögliche Entwicklung hat von der Sache her mehrere Aspekte, die auch für die ethische Beurteilung in eine Korrelation miteinander gebracht werden müssen (so etwa wird die Verlängerung gesunden Lebens für den Humanmediziner eine andere Valenz haben als für den Bevölkerungswissenschaftler). Diese verschiedenen Aspekte, empirische und „meta“-physische, sind durch jenes eben angedeutete Optimum an gegenseitiger Ergänzung als Material ethischen Entscheidens relevant zu machen. So muß Material für ethische Urteile gewonnen werden, wenn wegen Tragweite und Unumkehrbarkeit bestimmte Fragen gar nicht erst zwecks ethischer Erfahrung „experimentiert“ werden dürfen.

7. Zusammenfassend zeigt sich also, daß sowohl der alte Grundsatz anzuwenden ist: der Zweck heiligt die Mittel nicht; Schlechtes bleibt auch bei guter Absicht schlecht⁸⁴. Ebenfalls nur in Übereinstimmung damit gilt das Prinzip der Güterabwägung. Damit solche Grundsätze differenziert angewendet werden können, braucht es ein Maximum an Kooperation zwischen Ethik und selbst wieder kooperativer Sachforschung sowie neue Tugenden⁸⁵. Zu solchen Einsichten sind wir unterwegs, der Weg ist noch lang, aber wir müssen ihn alle zu gehen bereit sein.

⁸⁴ Wem diese traditionelle Ausdrucksweise zu unbeweglich scheint, der lasse sich daran erinnern, daß die Dialektik zwischen Utopie (Vorentwurf, Zielvorstellung), die zwar nicht inhaltlich von letzter Deutlichkeit ist, aber schon echte Inhalte enthält, und ohne die es überhaupt kein menschliches Handeln gäbe, einerseits, und pragmatisches Erproben der einzelnen Schritte des Handelns im Grunde auf etwas sehr ähnliches hinausläuft wie die traditionelle Ziel-Mittel-Aussage. Lediglich der Tatbestand, daß sich dieser Vorentwurf im experimentierenden Handeln weiter verdeutlicht, wurde früher nicht so stark gesehen, da man unter „Ziel“ das eindeutig Gegebene verstand. Es sei freilich nicht verschwiegen, daß das Theorie-Praxis-Problem noch weiterer Durchklärung über die innere Struktur des angedeuteten Zusammenhanges bedarf.

⁸⁵ Erfreulicherweise hat das Konzil darauf hingewiesen, daß wir neue Tugenden brauchen, es hat für manche Gruppen in der Kirche selbst solche Tugendspiegel skizziert (zum Grundsätzlichen vgl. *Gaudium et spes* Nr. 4, 7, 43; „Tugendspiegel“ für Laien: ebda Nr. 57, Dekret über das Laienapostolat Nr. 4; für Priester: Nr. 7 des Dekretes über Dienst und Leben der Priester); vgl. ebenfalls H. Klomps und D. v. Oppen, a. a. O.

Ungewohnte Väteraussagen über Maria

Die Stellen bei Mt 12, 46—50, Mc 3, 31—35, Lc 2, 35, Lc 11, 27—28, Jo 2, 4 und Jo 19, 25—26 haben Origenes, Basileios, Johannes Chrysostomos und Kyrillos von Alexandria zu Aussagen über Maria geführt, die bis an die Grenze dessen gehen, was man Sündhaftigkeit der Gottesmutter nennen könnte.

Es hat daher nicht an Theologen gefehlt, die für ihre Darlegungen über Maria immer wieder auf diese Interpretationen frühchristlicher Schriftsteller zurückkamen und noch kommen. — So stellt etwa Navakatesh J. Thomas in der Schilderung des Glaubens der Syrisch-Orthodoxen Kirche der Südindischen Thomas-Christen über Maria fest: „Unzutreffend ist, daß die orthodoxe Ostkirche in ihrer Mariologie vom Protestantismus beeinflusst sei und sich darum von der Lehre der alten Kirche entfernt habe. Vielmehr nahmen schon die Kirchenväter keine Vollkommenheit Marias an. So glaubt Johannes Chrysostomos in Maria Unglaube und Ehrgeiz zu finden, da sie versuchte, mit Jesus zu sprechen, während er noch mit dem Volke sprach (Mt 12, 46). Origenes meint in den Lukas-Homilien 17, daß auch sie wie die Apostel am Leiden unseres Herrn Anstoß nahm, sonst wäre er nicht für ihre Sünden gestorben. Auch Basileios sagt in deutlicher Abhängigkeit von Origenes, daß Maria noch zur Zeit der Kreuzigung schwankte. Ebenso behauptet Kyrill von Alexandria, daß Maria unter dem Kreuz an seiner Gottessohnschaft gezweifelt habe. Aus all diesen Äußerungen kann man ersehen, daß die frühen Kirchenväter Maria nicht ihrem Sohn gleichstellten. Vielmehr waren sie alle der Meinung, daß Jesu Kreuzigung auch für Marias Erlösung geschah¹.“

In der folgenden kurzen Darlegung sollen nun die wichtigsten diesbezüglichen Stellen der frühen Theologen angeführt werden, nicht, um daraus zu beweisen, daß es auch noch so etwas wie Sündhaftigkeit der Gottesmutter in den Anschauungen der frühen Kirche gegeben hat. Dies läßt sich aus den heranzuziehenden Texten nicht behaupten. Vielmehr können diese Väterinterpretationen dazu beitragen, Maria als die menschliche Gottesgebärerin neu zu sehen, die zwar sündenlos, aber deshalb noch nicht schlechthin vollkommen war, die viel erkannte und doch immer wieder vor neuen Geheimnissen des göttlichen Heilswirkens stehen mußte, die auf vieles die richtige Antwort wußte und doch immer wieder zu fragen hatte, die sich einzuordnen vermochte in das, was wir Mutter-Sohn-Verhältnis nennen und die wiederum zur Feststellung kommen durfte: Dieser mein Sohn ist eben auch Gott, den ich zu verehren und anzubeten habe und demgegenüber ich ein Glied aus der großen Zahl der zu Erlösenden bin, das, genauso wie die anderen, aufgerufen ist, mit den anderen zusammen, gleichsam in ihrem Haufen, hinzuhören auf seine Heilsv Verkündigungen. — Mit

¹ Thomas, Navakatesh, J. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Südindischen Thomas-Christen (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 19), Würzburg 1967, S. 194.

anderen Worten: Es wird aus diesen Texten deutlich werden, daß auch die Magd des Herrn ein Glied der immer wachsenden, lernenden, sich läuternden großen Magd und Braut des Herrn, der Kirche, ist.

Zunächst regte vor allem die Stelle aus Mt 12, 46—50 den Patriarchen Johannes Chrysostomos an, nach dem Grund für die Antwort Jesu auf die Mitteilung, seine Mutter und seine Brüder stünden draußen und verlangten mit ihm zu sprechen, zu fragen, eine Antwort, die als heimliche, zarte, aber nichtsdestoweniger eindeutige und darum doch wiederum eigentlich harte Rede empfunden wurde.

Chrysostomos sagt: „Was ich schon früher gesagt habe, das zeigt sich auch jetzt wieder klar und deutlich: daß nämlich ohne Tugend alles andere nichts nützt. Ich habe gesagt, das Alter, die Natur, das Leben in der Einsamkeit und alle anderen Dinge dieser Art helfen nichts, wenn die rechte Absicht nicht da ist. — Heute erfahren wir noch etwas mehr, daß nämlich nicht einmal Christi Mutter zu sein und ihn auf jene wunderbare Weise geboren zu haben Nutzen bringt, wenn die Tugend fehlt. Das ergibt sich besonders aus den Worten: ‚Während er noch zu der Menge sprach, sagte ihm jemand: Deine Mutter und Deine Brüder fragen nach Dir.‘ Der Herr aber erwiderte: ‚Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?‘ Das sagte er aber nicht, als ob er sich seiner Mutter schämte, oder diejenige verleugnen wollte, die ihn geboren. Hätte er sich ihrer schämen müssen, so hätte er sie nicht zu seiner Mutter erwählt, vielmehr wollte er damit zeigen, daß ihr auch das nichts nützt, wenn sie nicht alle Gebote getreulich erfüllt. Denn das, was sie tat, entsprang allzu großer Eitelkeit. Sie wollte vor dem Volk zeigen, daß sie Macht und Autorität über ihren Sohn besitze, obgleich sie noch nicht die geringste Ahnung von seiner Größe besaß. Deshalb kam sie auch zur Unzeit daher. — Beachte jedoch, wie aufdringlich sie und die anderen sich benehmen. Sie hätten entweder nach ihrem Eintreffen mit dem Volk zuhören sollen oder, wenn sie das nicht wollten, warten müssen, bis der Herr seine Rede beendet hatte, und dann erst hinzugehen. Statt dessen riefen sie ihn hinaus, und zwar vor allen Leuten, und bekunden damit ihre allzu große Eitelkeit, da sie zeigen wollten, daß sie genug Autorität besäßen, um ihm Befehle zu erteilen. Das zeigt auch der Evangelist durch seinen Tadel. Denn gerade darauf deutet er hin mit den Worten: ‚Noch während er zum Volk redete‘, gerade als wollte er sagen: Hätten sie nicht auch eine andere Zeit wählen können? Hätten sie nicht auch privatim mit ihm reden können? Was wollten sie ihm sagen? Wollten sie über die Lehren der Wahrheit unterrichtet werden, so mußten sie dies öffentlich und vor allem Volk tun, damit auch die anderen davon Nutzen hätten, wollten sie aber von anderen Dingen reden, die nur sie allein angingen, so durften sie sich nicht in dieser Weise vordrängen. Wenn der Herr schon nicht erlaubte, den eigenen Vater zu begraben, damit der Eintritt in seine Jüngerschaft keinen Aufschub erleide, so dürfte man um so weniger seine öffentlichen Predigten unterbrechen mit Dingen, die gar nicht dahingehörten. Daraus ergibt sich klar, daß sie dies nur aus Ehrgeiz taten².“

² Johannes Chrysostomos: Matthäus-Kommentar, 44, 1: PG 57, 463 ff. (Übersetzung aus BKV 3, S. 17 f.).

Die Deutung des heiligen Chrysostomos will dies herausstellen: Maria stand zusammen mit anderen Menschen vor der Situation, durch das Warten-Können zu beweisen, daß ihr der Herr vor dem leiblichen Sohn stand und daß das Anhören der Wahrheit in Gemeinschaft mit der Menge zu geschehen habe. Sollte es sich jedoch um private Gespräche handeln, wodurch das Verhältnis Mutter-Sohn-Verwandte aktiviert wird, dann geht das Gespräch des Herrn der ganzen Welt mit dem Volk vor dem Gespräch des Sohnes mit seiner Mutter und seinen Verwandten. Chrysostomos sieht die eigentliche Größe Mariens nicht in ihrer fleischlichen Mutterschaft, auf Grund derer sie befehlen kann und den Vortritt vor den anderen genießt. Mariens Adel liegt viel mehr darin, mit den anderen, ohne Vortritt, den Herrn und Gott in seiner Wahrheitsverkündigung anzuhören und auf diese Weise gleichsam in der Menge der auf Gottes Wort angewiesenen Menschen unterzugehen. Ihre Ehre besteht in der Aufgabe aller Autoritätsansprüche Christus gegenüber und in der Erfüllung seines Willens. Ihre Stellung wird also nach dem Patriarchen von Konstantinopel dann gefährdet, wenn sie versucht, ihre Größe als physische Gottesmutter vor aller Augen herauszustellen und sich auf diese Weise von den anderen zu unterscheiden. Er, Christus, ist der große Gott, Er allein ist Autorität und nur der ist selig und wirklich Gottesmutter, der seinen Willen tut und daher wiederum Chrysostomos: „Wie viele Frauen haben diese heilige Jungfrau und ihren Schoß selig gepriesen und gebetet, daß auch sie solche Mütter werden möchten und alles andere dafür hingäben! Nun, was hindert sie daran? Siehe, der Herr hat uns einen breiten Weg geöffnet, und zwar können auf ihm nicht bloß Frauen, sondern auch Männer diese hohe Würde erlangen, ja eigentlich eine noch viel höhere. Denn Gottes Willen tun macht noch viel mehr zur Mutter (Gottes), als jene Geburtswehen“.³

Weil aber Maria in dieser vom Evangelisten geschilderten Lage eben nicht untergehen und zuhören wollte, weil sie, so scheint es unserem Kirchenvater, dem Sohn befehlen und nicht ihrem Gott gehorchen wollte, weil sie als die mächtige Mutter vor dem Volk erscheinen wollte, die das „Programm“ Christi auch zu durchbrechen vermag, deshalb findet Chrysostomos noch andere Worte für diese hier zutage tretende Eigenschaft der Gottesmutter. Er nennt sie eine „Krankheit“, die zu bessern er eine solche Antwort aus Fürsorge geben mußte und fährt dann fort: „Und was beabsichtigte er mit seinem Tadel? Er wollte ja seine Mutter nicht in Verlegenheit bringen, sondern nur von der gewalttätigsten aller Leidenschaften befreien und sie langsam dahin bringen, daß sie die rechte Ansicht über ihn bekäme, und die Überzeugung gewänne, er sei nicht bloß ihr Sohn, sondern auch ihr Herr. Da wirst du auch sehen, daß sein Tadel nicht bloß am Platz war, sondern ihr auch wirklich Nutzen brachte, und daß er außerdem noch sehr mild gehalten war. Er erwiderte ja nicht: Geh und sage der Mutter: du bist nicht meine Mutter, sondern fährt, zu dem Sprecher gewendet, fort: ‚Wer ist meine Mutter?‘ Er will mit diesen Worten auch noch auf etwas vorbereiten. Und worauf? Daß weder sie noch

³ Johannes Chrysostomos: Matthäus-Kommentar, 44, 2: PG 57, 466 (Übersetzung aus BKV 3, S. 21).

⁴ Johannes Chrysostomos: Matthäus-Kommentar, 44, 1: PG 57, 465.

die anderen, die auf ihre Abstammung vertrauten, die Tugend vergessen dürften. Denn wenn es nicht einmal ihr etwas genützt hätte, seine Mutter zu sein, ohne daß sie auch Tugend besaß, so dürfte wohl kaum überhaupt jemand infolge bloßer Abstammung gerettet werden. Es gibt eben nur einen wahren Adel, nämlich, den Willen Gottes zu tun: diese Art Adel ist besser und vornehmer als jene⁵."

Nach diesen Darlegungen geht Chrysostomos in seinem Matthäus-Kommentar noch kurz auf die bei Johannes geschilderte Frage Christi an Maria auf der Hochzeit zu Kana ein und stellt knapp und bündig fest: „Geradeso handelte er auf jener Hochzeit (zu Kana). Auch dort tadelte er seine Mutter, die ihre Bitte zur Unzeit stellte, aber dennoch war er ihrem Wunsch nicht entgegen. Durch das erstere hat er ihre Schwachheit gebessert, durch das zweite seine Liebe zu seiner Mutter bekundet. Geradeso heilte er auch hier zuerst den Fehler der Ruhmsucht, und erwies dann der Mutter die gebührende Ehre, obgleich sie eine unzeitige Bitte vorgebracht hatte⁶." Ausführlicher kommt er darauf in seinem Kommentar zum Johannesevangelium zu sprechen.

Im Hinblick auf die Bitte Mariens um Hilfe aus der großen Verlegenheit in Kana — ein Bitte, die einen großen Glauben an Christus voraussetzte — stellt Chrysostomos die Einleitungsfrage: „Wie konnte also, so fragst du, seiner Mutter in den Sinn kommen, etwas Großes von ihm zu denken (zu erwarten)?“ — Dann fährt er fort: „Die Offenbarung seiner selbst hatte nämlich schon begonnen, sowohl durch das Zeugnis des Johannes als auch durch das, was er selbst seinen Jüngern gesagt hatte — aber vor alledem haben seine Empfängnis und das, was sich bei seiner Geburt zugetragen hat, der Mutter eine große Meinung über ihren Sohn gegeben. Denn sie hörte alles über den Knaben und ‚bewahrte es in ihrem Herzen‘ (Lc 2,51). Aber warum, so fragst du, hat sie dies nicht früher gesagt?“ — gemeint ist die Bitte um eine wunderbare Tat, ähnlich der Bitte zu Kana um Wein. — „Weil er, wie ich bereits sagte, erst damals in der Öffentlichkeit auftrat. Vorher nämlich lebte er wie einer aus der Menge: deshalb wagte es seine Mutter nicht, ihm dergleichen zu sagen. Als sie aber hörte, daß Johannes um seinetwillen gekommen sei und über ihn ein solches Zeugnis abgelegt hatte, daß er selbst Jünger habe — da endlich bat sie ihn mit Vertrauen und sagte, als der Wein ausgegangen war, ‚sie haben keinen Wein mehr‘. — Denn sie wollte jene durch die Wohltat sich ganz ergeben machen, sich selbst aber durch den Sohn herrlicher vorstellen. Und vielleicht wurde sie dabei das Opfer einer Menschlichkeit, wie auch seine Jünger, die sagten: ‚Zeige dich selbst der Welt‘ (Jo 7,4) und sich dabei aus den Wundern Ruhm einheimen wollten. So antwortete er ihr auch härter: ‚Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.‘ Denn daß er seine Mutter in höchstem Maße ehrte, dies höre von Lucas, der erzählt, wie er seinen Eltern untertan war und dies kannst du auch vom Evangelisten erfahren, der berich-

⁵ Johannes Chrysostomos: Matthäus-Kommentar, 44, 1: Pg 57, 165 (Übersetzung aus BKV 3, S. 19 f.).

⁶ Johannes Chrysostomos: Matthäus-Kommentar, 44, 2: PG 57, 466 (Übersetzung aus BKV 3, S. 21 f.).

tet, wie groß seine Sorge (für sie) selbst am Kreuze war. — Wo nämlich Eltern das göttliche Werk nicht gefährden, noch behindern, da muß man ihnen nachgeben — und wenn es anders geschieht, dann birgt dies eine große Gefahr in sich: wenn sie aber von uns etwas zu unpassender Zeit verlangen und uns hindern im Bereiche des Geistlichen, dann ist es nicht gefahrlos, ihnen zu gehorchen. — Und so hat er (Jesus) so geantwortet und anderswo wiederum: ‚Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder (Mk 3, 33)?‘ Denn sie hatten noch nicht das angemessene Urteil über ihn — sondern, weil sie ihn geboren hatte, glaubte sie nach Art der Mütter, ihm alles befehlen zu können — sie, die ihn doch als Herrn verehren und anbeten hätte müssen: und daher hat er damals so geantwortet⁷.“

Der Grundtenor der Aussageabsicht des griechischen Kirchenvaters ist also derselbe wie im Matthäus-Kommentar: Maria wollte sich durch die Bitte an Christus in Szene setzen, das heißt, das Wunder, das sie auf Grund verschiedener Vorkommnisse mit gutem Recht erwarten durfte, sollte Christus als ihren Sohn ins Licht der allgemeinen Bewunderung setzen und damit sie als die Mutter dieses Wundertäters um so mehr ins Rampenlicht der Öffentlichkeit rücken lassen. — Auch hier möchte Chrysostomos klar zu verstehen geben: Die Wunder sind nicht dazu da, Menschen herrlicher darzustellen — und sei es auch seine eigene Mutter Maria. Man kann nicht von Christus gleichsam Wunder zu diesem Zwecke fordern, selbst, wenn der „Auftraggeber“ Maria heißt. Christus ist also der Herr der Dinge und Er muß geehrt werden durch die Taten, die Er zu der Zeit wirkt, die Er dafür bestimmt hat. Dies alles sollte durch die Antwort Jesu angedeutet werden: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“

Eine zweite Gruppe von Väteraussagen wurde angeregt durch die Stellen Lc 2, 35 und Jo 19, 25—26. Die Weissagung des Simeon: „Deine eigene Seele aber wird ein Schwert durchdringen“ (Lc 2, 35) führte Origenes und Basileios d. Gr. zu der Frage: Was meint Simeon mit dem Schwerte im Herzen Mariens?

Origenes führte dazu in seinen Lukas-Homilien aus: „Dann sagte Simeon: ‚Und Deine Seele wird ein Schwert durchdringen.‘ — Was ist jenes Schwert, das nicht nur das Herz der anderen, sondern auch das Mariens durchdringt?

Ganz klar steht geschrieben, daß zur Zeit der Passion alle Apostel Ärgernis genommen haben, wie der Herr auch selbst sagt: ‚Ihr alle werdet in jener Nacht Ärgernis nehmen.‘ — Also haben alle Ärgernis genommen . . . was denken wir, daß die Mutter des Herrn, nachdem die Apostel Ärgernis genommen haben, vom Ärgernis frei geblieben ist? Wenn sie in der Passion des Herrn nicht Ärgernis genommen hat, dann ist Jesus nicht für ihre Sünden gestorben. Wenn aber ‚alle sündigten und der Herrlichkeit Gottes bedürfen, durch seine Gnade gerechtfertigt und erlöst‘, so hat sicher auch Maria zu jener Zeit Ärgernis genommen. Und dies ist es, was damals Simeon mit den Worten prophezeit: ‚und deine Seele‘ — die du weißt, ohne Mann als Jungfrau geboren zu haben,

⁷ Johannes Chrysostomos: Johannes-Kommentar, 21, 2: PG 59, 130 f.

Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten', 'ein Schwert' der Ungläubig-
die du von Gabriel hörtest: 'Heiliger Geist wird über dich kommen und die
keit, wird dich durchdringen' und du wirst getroffen werden durch die Schneide
der Unentschiedenheit und deine Gedanken werden dich auf die verschieden-
sten Dinge bringen, wenn du sehen wirst, daß jener, von dem du hörtest, daß er
Gottes Sohn sei und von dem du wußtest, daß er ohne Mannessame geboren
sei, gekreuzigt werde, sterben müsse und menschlicher Pein unterworfen sei
und zuletzt unter Tränen wehklagte und sagte: 'Vater, wenn es möglich ist,
dann möge dieser Kelch an mir vorübergehen'.⁸

Das Schwert im Herzen der Gottesmutter ist also ein „*gladius infidelitatis*“,
ein Schwert der Ungläubigkeit, und weiters äußert sich dies in den Gedanken,
die die Gottesmutter gleichsam „zerreißen“ — „*et cogitationes tuae te in diversa
lacerabunt*“ und all dies wird sich einstellen, weil der Christus, der der Sohn
Gottes ist und durch die Überschattung des Heiligen Geistes empfangen wurde,
so tief unter die Hand des verbrecherischen Menschen gebeugt wurde, bis ihm
schließlich nur mehr der Notruf blieb: „Vater, wenn es möglich ist, dann laß
diesen Kelch an mir vorübergehen.“ — Der Mensch Maria wird nach Origenes
zusammen mit den Aposteln irre an dem bis zum Äußersten gedemütigten und
darum als Gott kaum mehr erkenntlicher Erlöser Jesus Christus und die Vorher-
sage des Herrn: „Ihr alle werdet in jener Nacht irre werden“ schließt auch
Maria mit ein. — Die Gottesmutter ist also nach Origenes verbunden mit den
engsten Mitarbeitern des Herrn und zwar in ihrem Ärgernis am Erlöser, wie
sie nach Chrysostomos zunächst darauf achtet, daß sein und ihr Ruhm wachse
und dies wiederum in gleicher Gesinnung wie Christi Jünger.

Sehr ähnlich klingen die Aussagen des Basileios d. Gr. Er deutet in
seinen Briefen: „Weil also jede Seele zur Leidenszeit irgendeinem Schwanken
unterworfen war, nach dem Worte des Herrn, der sagt: 'Ihr alle werdet an mir
irre werden', so prophezeit Simeon auch von Maria selbst, als sie beim Kreuze
stand und sah, was da geschah und die Stimmen hörte — es wird, so sagte er,
nach dem Zeugnis des Gabriel, nach der verborgenen Erkenntnis der göttlichen
Empfängnis, nach so vielen gezeigten Wundern auch deine Seele eine Erschüt-
terung befallen. Es mußte nämlich der Herr für alle den Tod kosten und so die
Versöhnung für die Welt werden, er mußte alle in seinem Blute rechtfertigen.
Und also berührt auch dich selbst, die du auf himmlische Weise gelernt hast,
was sich auf den Herrn bezieht, ein gewisser Zweifel. Das bezeichnet das
Schwert. — ‚Damit die Gedanken vieler Herzen offenbar werden‘: dies will
bezeichnen, daß nach dem Ärgernis, das sich an Christi Kreuz ereignete, den
Jüngern und Maria selbst eine schnelle Medizin vom Herrn verabreicht würde,
die ihre Herzen im Glauben an ihn stärken sollte. So sehen wir auch Petrus,
der, nachdem er den Skandal erlitten hatte, den Glauben an Christus in grö-
ßerer Stärke bewahrte. Was also menschlich war, das sollte als kraftlos erwie-
sen werden, damit die Kraft Gottes vor Augen trete.⁹

⁸ Origenes: Lukas-Homilien, 17: GCS: Origenes 9, ed. Max Rauer, 116—118.

⁹ Basileios d. Gr., Brief 260, 9: PG 32, 965—967.

Wie bei Origenes, bedeutet die Erschütterung der Gottesmutter die Notwendigkeit, daß der Herr den Tod für alle verkosten mußte und alle in seinem Blute gerechtfertigt werden. — Dies wird noch durch das Bild weiter ausgefaltet, daß der Herr vom Kreuze herab eine schnelle Arznei herabreicht, wiederum zur Stärkung des Glaubens für die Jünger und Maria.

Zu den eindrucksvollsten Stellen der ganzen Väterliteratur gehört jedoch die Schilderung des Kyrillos von Alexandria von der Maria, wie sie in Zweifeln unter dem Kreuze stehend ringt.

In seinem Johannes-Kommentar heißt es: „Er (Johannes) beginnt mit der Schilderung, daß bei dem Kreuze seine Mutter und die anderen mit ihr standen und weinten. Es ist Frauenart, schnell in Tränen auszubrechen und leicht ist Klage da... Was hat also den seligen Evangelisten dazu bewogen, daß er Kleinigkeiten erzählte und darlegte, daß die Frauen unter dem Kreuze ausharrten? Er hatte den Vorsatz, zu lehren, daß selbst der Gottesmutter jene unerwartete Passion, wie zu erwarten, zum Ärgernis wurde und daß die Härte seines Todes und die Verspottungen der Juden und die Soldaten, die bei dem Kreuze standen und ihn, hängend, verlachten und vor den Augen der Mutter selbst es wagten, das Kleid zu zerteilen, daß dies ihre Seele vom rechten Denken beinahe abgezogen hätte. — Zweifle nicht, daß sie etwa so bei sich dachte: Ich habe den geboren, der am Holze verlacht wird — aber weil er sich selbst als wahrer Sohn des allmächtigen Gottes bezeichnete, vielleicht hat er sich geirrt? Wenn er sagte: ‚Ich bin das Leben‘, wie konnte er dann gekreuzigt werden? Wie wurde er durch die Schlingen der Mörder verwickelt? Warum besiegte er nicht die Schlechtigkeit (seiner) Verfolger? Und warum steigt er nicht vom Kreuze herab, der dem Lazarus die Rückkehr zum Leben befahl und ganz Judäa durch die Wunder begeisterte? Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Frau, die das Geheimnis nicht durchschaute, in solche oder ähnliche Gedanken verfallen ist. Wir können mit vollem Recht annehmen, daß seine Passion ihrer Natur nach so schwer war, daß sie selbst eine nüchterne und beständige Seele von ihrem Sitze stoßen konnte. — Es ist kein Wunder, wenn eine Frau da herabfiel. Denn wenn selbst Petrus, jener Führer der heiligen Apostel, Ärgernis genommen hat, er, der sofort ausrief, als Christus einst sagte und öffentlich lehrte, er werde in die Hände der Sünder gegeben und Kreuz und Tod erleiden: ‚Das sei ferne von Dir, Herr!‘, ‚Das widerfahre Dir nicht!‘, was Wunder, frage ich, wenn der zarte Sinn einer Frau zu schwächeren Gedanken hingerrissen wurde?... Wir können dies aus dem, was geschrieben wurde, von der Mutter des Herrn annehmen. — Wir erinnern an den gerechten Simeon, der den Herrn, als er noch ein Kind war, in seine Arme nahm, dankte und sagte: ‚Nun entlässest Du Herr, Deinen Knecht nach Deinem Worte in Frieden, denn meine Augen durften Dein Heil schauen‘, und zur heiligen Jungfrau selbst sagte er: ‚Siehe, dieser ist gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel, und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird und deine Seele wird ein Schwert durchdringen, damit die Herzen vieler offenbar werden.‘ Denn als Schwert bezeichnete er die schmerzlichste Gewalt der Passion, die die Seele der Frau in absurde Gedanken abrief¹⁰.“

¹⁰ Kyrillos von Alexandria: Johannes-Kommentar, 12: PG 74, 661—664.

Was hier vom Patriarchen aus Alexandria über die Schmerzen Mariens unter dem Kreuze gesagt wird, geht weit über das hinaus, was wir mit den Gedanken von der Schmerzensmutter verbinden. Es wird hier eine Komponente sichtbar, die die menschliche Schwäche der Gottesmutter unter dem Kreuze zeigt. — Die Schmerzen über die Passion ihres Sohnes machten Maria nicht nur zur Heldenin, sondern auch zum hinfälligen Menschen, der Gott wegen seiner Niedrigkeit zu fragen beginnt und dennoch nicht zum Sünder wird.

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier

BESPRECHUNGEN

Post, Werner: Kritik der Religion bei Karl Marx. München: Kösel-Verlag. 1969. 327 S. Geb. o. Pr.

Der Verf. versucht die Religionskritik bei Marx aus der inneren Entwicklung seiner Lehre abzuleiten und primär erst einmal darzustellen, und zwar an Hand ausführlicher Textinterpretationen. Einleitend bringt er ein sehr instruktives Kapitel über die „Voraussetzungen des heutigen Marx-Verständnisses“; hier wird nicht nur die innere Stringenz der Marxschen Lehre herausgearbeitet, sondern in eins damit auch die Basis geschaffen für eine immanente Kritik und die Revision einzelner Lehrstücke. In den drei folgenden Kapiteln (Philosophie als Religionskritik; Politik und Religionskritik; Kritik der Ökonomie und Religionskritik) wird die innere Verflechtung der Religionskritik mit der philosophischen, politischen und sozialökonomischen Kritik aufgezeigt. Das abschließende 5. Kapitel bringt zunächst eine systematische Zusammenfassung der Religionskritik von Marx, informiert dann über Modelle der heutigen marxistischen Religionskritik und über Modelle der theologischen Antikritik, um dann mit einer zwar nur thesenhaft skizzierten, aber überzeugenden immanent gehaltenen Antikritik zu enden, die unter Heranziehung der Ergebnisse des 1. Kapitels die Unhaltbarkeit der Marxschen Religionskritik aus methodischen Gründen aufzeigt. Eine wirklich lesenswerte Untersuchung.

J. Schmitz, Mainz

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Hrsg. von H. Vorgrimler und R. van der Gucht. Bd. I und II. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1969. 472 S. Lw. 56,— DM, und 453 S. Lw. 56,— DM.

Erneuerung, Zukunft und Hoffnung bilden heute bevorzugte Themen der theologischen Reflexion. Damit verbindet sich aber das Bemühen, Rückschau zu halten und Bilanz zu ziehen. Adolf Kolping z. B. veröffentlichte 1964 ein Buch über die deutsche katholische Theologie vom Vaticanum I bis zur Gegenwart (Katholische Theologie gestern und heute. Bremen 1964). Heinz Zahrt betraute sich mit der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert (Die Sache mit Gott, 1. Auflage, München 1966). Hans Jürgen Schultz gab eine Geschichte der neueren Theologie in Portraits heraus (Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Stuttgart und Freiburg 1966). Nun legen Herbert Vorgrimler (Dogmatikprofessor in Luzern) und Robert van der Gucht (Lehrbeauftragter an der Universität Löwen) mit einem international und interkonfessionell zusammengesetzten Mitarbeiterstab eine „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“ vor. In bewußter Bescheidenheit wählten sie den Titel: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, nicht: Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts. (Eine wirkliche Bilanz der Theologie unseres Jahrhunderts läßt sich ja auch erst ziehen, wenn wir die noch vor uns liegenden letzten drei Jahrzehnte durchschritten haben.) Die meisten der 58 Mitarbeiter wohnen in der Bundesrepublik (25), in Frankreich (14 oder 15) und in Belgien (9). Das Werk ist auf drei Bände berechnet, wovon zwei bisher erschienen sind. Es gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil, der mit dem ersten Band identisch ist, beschäftigt sich mit der Welt des 20. Jahrhunderts. Nach einer allgemeinen Charakterisierung der Welt von heute und einem Kapitel über die Religionen als soziale Realitäten in der Welt von heute werden die bildenden Künste (Architektur, Plastik und Malerei), die Literatur, die Wissen-

schaften von der Materie, die Biologie, die Psychologie, die Soziologie und die Philosophie dargestellt, und zwar jeweils in ihrem Bezug zur katholischen Theologie. Danach werden die Religionswissenschaft und die großen nichtchristlichen Religionen (Buddhismus, Hinduismus, Islam und Judentum) behandelt. Der zweite Teil des Werkes untersucht die Theologie im 20. Jahrhundert. Er besteht aus drei Kapiteln. Das erste Kapitel bietet einen Überblick über die Entwicklung der katholischen, der evangelischen, der anglikanischen und der orthodoxen Theologie. Den Beitrag über die anglikanische Theologie lieferten Benediktiner der Abtei St. Matthias in Trier: Laurentius Klein in Zusammenarbeit mit Johannes Lüttken, Anselm Müller, Athanasius Polag, Augustin Pütz und Klaus Schmidt. Das zweite Kapitel, das Kernstück des Werkes, betrachtet die theologischen Einzeldisziplinen und ihre Entwicklung im 20. Jahrhundert: Fundamentaltheologie; Exegese und biblische Theologie; Dogmatik; Moraltheologie; Pastoraltheologie; historische Theologie. Die Ausführungen über die beiden zuerst genannten Fächer stehen noch im zweiten Band. Der Mainzer Fundamentaltheologe Josef Schmitz verfaßte den fundamentaltheologischen Artikel, während René Marlé SJ (Paris), Werner Georg Kümmel (Marburg) und Edouard Lipinski (Lüttich) die biblischen Fragen erörterten. Im dritten Kapitel werden zwölf namhafte Theologen portraitiert, sechs katholische (Chenu, Congar, de Lubac, Karl Rahner, Schillebeeckx und Urs von Balthasar) und sechs protestantische (Barth, Bonhoeffer, Emil Brunner, Bultmann, Niebuhr und Tillich).

Aus dieser Übersicht läßt sich erkennen, daß nicht nur eine Bilanz gezogen, sondern auch der dialogische Charakter der Theologie sichtbar gemacht wird. Die katholische Theologie kann ihre Aufgabe nur im Dialog erfüllen. Bei allem Hinhören auf das Wort Gottes muß sie sich auch hörend und fragend den nichtkatholischen christlichen Theologen, den nichtchristlichen Religionen und der Welt mit ihrer Philosophie, mit ihren Künsten und mit ihren Wissenschaften zuwenden. Bei der Darstellung der Kunst im 20. Jahrhundert hätte man sich angesichts der Wandlungen auf dem Gebiet der Kirchenmusik auch eine Darlegung über den Dialog zwischen Kirche und Musik gewünscht. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die theologischen Überlegungen zur Kunst der Gegenwart (S. 102 bis 107). Charles Moeller (Löwen), der den Abschnitt über die Literatur im 20. Jahrhundert beisteuerte, bespricht vornehmlich französische Autoren, von den deutschen Dichtern nur Böll, Brecht und Thomas Mann. Mit Gewinn liest man, was Moeller ausführt über die Kunst, literarische Texte richtig zu lesen (vgl. S. 135–140). Der Theologe und der Dichter sollten sehr aufmerksam aufeinander hören; denn beide haben es in besonderer Weise mit dem Menschen und mit der Sprache (Wort) zu tun. Recht umfangreich (fast 100 Seiten) ist das von neun Gelehrten geschriebene Kapitel über die Philosophie im 20. Jahrhundert, ein Zeichen, daß dem Dialog zwischen Philosophie und Theologie nach wie vor große Bedeutung zukommt, wenn auch manche Theologen sich heute mehr die Erkenntnisse der Psychologie und der Soziologie zu eigen machen. Die elf Seiten (S. 352–368), die der neuscholastischen Philosophie gewidmet sind, stammen von Ferdinand van Steenberghe (Löwen).

Josef Comblin (Recife/Brasilien), der die Entwicklung der katholischen Theologie seit dem Pontifikat Pius' XII. verfolgt, unterscheidet gut die Theologengeneration von 1930, die ihren Höhepunkt nach 1955 erreichte und das Konzil vorbereitete und in seiner Richtung bestimmte, und die neue Generation, die seit 1963/64 das treibende Element des theologischen Fragens und Forschens bildet (vgl. Bd. II, S. 75–77). Josef Schmitz macht treffliche Bemerkungen zum Selbstverständnis der Fundamentaltheologie. Er würdigt ausführlich die französische Apologetik, „weil sie das meiste zu einer umfassenden Theologie des Glaubens, zum Verständnis der Wunder und der Glaubwürdigkeit beigetragen hat“ (Bd. II, S. 217). Aber er hebt auch die fundamentaltheologische Arbeit von Karl Rahner und Bernhard Welte hervor. Zudem beleuchtet er die apologetischen Neansätze in der evangelischen Theologie des deutschen Sprachraumes. Erfreulicherweise wurde den Biblikern ein breiter Raum zur Verfügung gestellt: 208 Seiten, fast die Hälfte des zweiten Bandes. Kümmel meint, es sei bezeichnend, „daß katholische Forscher, die der Frage nach dem Existenzverständnis Jesu als der eigentlichen Aufgabe der Jesusforschung ablehnend gegenüberstehen, doch in zunehmendem Maße sich an der kritischen Frage nach der Person und Verkündigung Jesu hinter dem Kerygma der Evangelien beteiligen“ (Bd. II, S. 328). Er weist hin auf Vögtle, Mußner und Schnackenburg.

Obwohl der dritte Band noch aussteht, kann schon jetzt an Hand des vorliegenden Inhaltsverzeichnisses festgestellt werden, daß bei der Behandlung der theologischen Einzeldisziplinen das Kirchenrecht, die Liturgiewissenschaft und die Theologie des geistlichen Lebens nicht zu Wort kommen. Allerdings findet man in dem Überblick über die Entwicklung der katholischen Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einige Ausführungen über die Theologie des geistlichen Lebens und über die Liturgiewissenschaft (vgl. Bd. II, S. 27–29; 47–49).

Es ist zu hoffen, daß der dritte Band bald erscheint und das Werk, das Karl Rahner mit einem Aufsatz über den künftigen Weg der Theologie abschließt (am Ende des dritten Bandes), weite Verbreitung findet.

H. Schützeichel, Trier

Thils, Gustave: *Recherches et Synthèses de Sciences Religieuses*, section de dogme.

L'Infaillibilité Pontificale, source — conditions — limites. — Gembloux: Editions J. Duculot. — 1969. 265 S. Kart. 350,— Fr.

Walter Kasper meinte 1962, die Erforschung des Vaticanum I stehe erst am Anfang (Primat und Episkopat nach dem Vaticanum I, ThQ 142 [1962] 47). Inzwischen haben sich zahlreiche Theologen mit dem Konzil, das vor 100 Jahren stattfand, beschäftigt (vgl. z. B. die Arbeiten von R. Aubert, H. Bacht, G. Dejalive, H. Ott, H. J. Pottmeyer, H. Rondet, F. van der Horst). In dem hier zur Besprechung vorliegenden Buch untersucht Gustave Thils (Löwen) an Hand der Konzilsdokumente eingehend die Bedingungen und Grenzen der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit. Er benutzt dabei auch einige ungedruckte Quellen aus dem Archiv von Saint-Sulpice in Paris, nämlich das Tagebuch von Icard, der damals Direktor des Seminars St. Sulpice war und den Erzbischof von Sens auf dem Konzil beriet, das Tagebuch von Dupanloup und die Protokolle der französischen Minderheit. Schon auf der ökumenischen Tagung zu Chevetogne im September 1961 hielt Thils einen Vortrag über die Unfehlbarkeit der Kirche nach der Konstitution „*Pastor aeternus*“ des Ersten Vatikanischen Konzils (gedruckt in: *L'Infaillibilité de l'Eglise*, Chevetogne 1963, 147—182), und 1962 veröffentlichte er die Studie: *Potestas ordinaria au Ier concile du Vatican*, Löwen 1962.

Th. gliedert seine Untersuchung über die päpstliche Unfehlbarkeit in zwei Teile. Im ersten Teil beleuchtet er zunächst die Begriffe „Unfehlbarkeit“ und „Wahrheit“ sowie den organischen Zusammenhang, in dem die Unfehlbarkeit der universitas fidelium in credendo, das corpus episcoporum und die Unfehlbarkeit des Papstes stehen. Dann analysiert er die Situation vor der Eröffnung des Konzils in Rom und Italien (*Civiltà cattolica*) sowie in Deutschland (Döllinger!) und befaßt sich anschließend mit zwei Vertretern der französischen Minderheit (Dupanloup und Maret) und mit zwei Führern der Mehrheit (Manning und Dechamps). Endlich bespricht er die Voten über die Kirche und über die Unfehlbarkeit und schildert das Konzils milieu, die Debatten über die Unfehlbarkeit und das Ringen um die Definitionsformel. Im zweiten und wichtigsten Teil geht Th. den eigentlich theologischen Problemen nach, indem er gründlich die Quelle der Unfehlbarkeit, den Akt des Definierens, die Bedingungen der päpstlichen Unfehlbarkeit und die innere Zuordnung von unfehlbarem Lehramt und geoffenbartem Wort Gottes erörtert.

Th. bietet reichlich Texte aus den Quellen. Mit Recht betrachtet er (wie schon ähnlich Butler) die Rede, die der Fürstbischof von Brixen, Vinzenz Gasser, am 11. Juli 1870 auf dem Konzil gehalten hat, als den besten offiziellen Kommentar zur Konzilsentscheidung über die päpstliche Unfehlbarkeit. Besonders instruktiv sind die Ausführungen, die Th. über den Begriff „*irreformabilis*“ und über die Formulierung „*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*“ macht. Th. unterstreicht die Irreformabilität des Wortes Gottes. Er vertritt auch die Ansicht, die vorgängige, begleitende oder nachfolgende Zustimmung der Kirche könne als eine gewöhnliche und relativ (nicht absolut) notwendige Bedingung der unfehlbaren päpstlichen Lehrurteile angesehen werden (vgl. S. 175). Ferner betont er, daß das unfehlbare Lehramt durch Ziel, Norm und Gegenstand auf das Wort Gottes hingeeordnet ist. Für den ökumenischen Dialog ist es von entscheidender Bedeutung, wie Th. hervorhebt (vgl. S. 246), diese organische Verbindung von Lehramt und Offenbarung im Auge zu behalten. Nur auf diese Weise kann man z. B. Calvin antworten, der behauptete: Die Katholiken stellen die Autorität der Kirche außerhalb des Wortes Gottes (*extra verbum Dei*); wir dagegen wollen, daß sie an das Wort gebunden sei, und wir dulden nicht, daß sie von ihm getrennt wird (*ab eo separari*) (vgl. S. 247 A. 1).

Wer das mit theologischer Umsicht, besonnener Aufgeschlossenheit und ökumenischer Verantwortung geschriebene Werk von Thils aufmerksam studiert, kann erneut die Überzeugung gewinnen, daß die päpstliche Unfehlbarkeit, die heute auch manchen katholischen Christen als eine Belastung für den Glauben erscheint, nichts anderes ist als Dienst am Wort und Hilfe für das Volk Gottes.

H. Schützlehel, Trier

Gnilka, Joachim: *Der Philipperbrief*. — Freiburg: Herder-Verl. 1968. XI, 226 S. (Herders theol. Kommentar z. NT, hrsg. v. A. Vögtle, R. Schnackenburg, Bd. X, 3)

Lw. 33,— DM, Subskr. 29,— DM.

Mit dem vorliegenden Kommentar zum Philipperbrief schaltet sich der Verf. in eine vierzigjährige wissenschaftliche Diskussion um den persönlichen Brief des Apostels Paulus und seine Probleme ein, die durch das Erscheinen des letzten größeren Phil.-Kommentars von E. Lohmeyer eingeleitet worden ist. Die bisherige Forschung hat der Verf. in seinen Kommentar aufgenommen, indem er sie eingehend darstellt, diskutiert und in Auseinandersetzung mit ihr zu eigenen neuen Thesen und Auslegungen findet.

In einem ersten ausführlichen Abschnitt nimmt der Verf. zu allen einleitenden Fragen zum Briefe Stellung. Dabei gibt er zunächst einen Überblick über die geographische und zeitgeschichtliche Lage der Stadt Philippi und über die Lage der in ihr lebenden christlichen Gemeinde und wendet sich dann sogleich dem die gesamte Auslegung des Briefes entscheidenden Problem der Echtheit und Einheitlichkeit des Briefes zu. Während nun

in der Frage der paulinischen Herkunft des Briefes ein allgemeiner Konsens herrscht, ist das Problem der Einheitlichkeit des Briefes umstritten. Gerade in den letzten zwölf Jahren sind immer mehr Forscher hervorgetreten, die nicht nur die Einheitlichkeit des Briefes in Frage gestellt, sondern auch positive Lösungsversuche zu diesem Problem angeboten haben. Auch dabei herrscht insofern Einmütigkeit unter den Forschern, als auf Grund des starken Bruches in 3,1 das 3. Kapitel des Briefes als Fremdkörper angesehen wird. Mit den sich daraus ergebenden verschiedensten Teilungshypothesen setzt sich der Verf. intensiv auseinander und kommt zu einem eigenen und — im Gegensatz zu der zumeist vertretenen Auffassung, im Phil.-Brief seien drei Teilbriefe zu erkennen — neuen Ergebnis. Danach besteht der Brief aus zwei verschiedenen Briefen an die Philipper, einen sog. Gefangenenbrief (1,1—3,1a; 4,2—7,10—23) und einem sog. Kampfbrief (3,1b—4,1.3f.). Beide Briefe sind später durch Redaktion, wahrscheinlich „an Ort und Stelle“ in Philippi, zu einem Brief zusammengestellt worden. Diese Hypothese ist für den Verf. von so entscheidender Wichtigkeit, daß er sie auch im Aufbau des Kommentars durchhält und beide Briefe gesondert auslegt.

In einem eigenen Abschnitt beschäftigt sich der Verfasser mit dem Anlaß und Aufbau der beiden Teilbriefe und mit der Redaktion. Dabei kommt er zu folgenden Ergebnissen: 1. Nur der erste Brief setzt eine Gefangenschaft des Paulus voraus. Aus dieser Gefangenschaft schreibt Paulus der Gemeinde, die ihm freundliche Unterstützung und materielle Hilfe hat zukommen lassen, mit der Absicht, „daß die Gemeinde gestärkt und für ihre Zukunft, die zusammen mit dem Schicksal Pauli im ungewissen liegt, Sorge getragen wird“ (12). 2. Der zweite Brief setzt eine veränderte Situation sowohl bei Paulus als auch bei der Gemeinde voraus. „Die Sorge des Paulus ist nicht mehr die Fesselung des Evangeliums, sondern seine Gefährdung durch Irrtum und Lüge“ (13). Daraus erklärt sich der scharfe Ton des Briefes und sein Kampfcharakter. 3. Für die Intention der Redaktion sieht der Verfasser weniger theologische Überlegung am Werk als zunächst die rein praktischen, in einer späteren Zeit die Schreiben des Apostels, dessen Persönlichkeit schon zum Lehrer der Kirche emporgewachsen ist, „überschaubarer, zugänglicher zu machen, sie ... aus der Konkrektion einer individuellen Situation herauszuholen und einem weiten Publikum zu erschließen“ (15).

Diese Überlegung gilt ganz allgemein für alle redaktionellen Zusammenstellungen von verschiedenen kleineren Paulusbriefen. Dabei seien aus Ehrfurcht vor dem Wort des Paulus nur gelegentlich Streichungen von Textteilen, vor allem bei den Prä- und Postskripten vorgenommen worden. Ansonsten sei die Redaktion bei der Zusammenstellung von Paulusbriefen mehr oder weniger mechanisch vorgegangen. Ihr treibendes Anliegen sei nicht eine theologische Neuinterpretation des Pauluswortes gewesen, sondern habe darin bestanden, „die major gloria Pauli herauszustellen, und damit sein weisendes Wort, seinen Anspruch zu Einmütigkeit, seine apostolische Didache“. Schließt man sich dieser Darstellung an, so wird es verständlich, daß der Verfasser mit Recht bei seiner Exegese der beiden Teilbriefe die nachpaulinische Redaktion nicht mehr berücksichtigt, deren Anliegen es ja gerade war, das Wort des Paulus unverfälscht zu bewahren.

In der Frage nach Abfassungsort und -zeit der Briefe entscheidet sich der Verfasser beim ersten Brief für Ephesus im Jahre 55/56 n. Chr. Dabei ist die Begründung der Möglichkeit einer Gefangenschaft des Paulus in Ephesus besonders eindrucksvoll. Den zweiten Brief verlegt er in die Jahre 56/57 nach Korinth. Mit kurzen Überlegungen zur Textkritik beschließt der Verfasser den einleitenden Teil seines Kommentars.

Es folgt nun die Auslegung des Briefes, die, wie schon erwähnt, beide Teilbriefe getrennt behandelt. Dieses Verfahren ist zwar ungewohnt, aber konsequent und in der Einleitung genügend begründet. Beide Briefe sind nach Ansicht des Verfassers in Inhalt und Sprache so verschieden voneinander, daß ihre getrennte Behandlung nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar notwendig erscheint.

Vier wichtige Exkurse unterbrechen an den entsprechenden Stellen die fortlaufende Erklärung: 1. Die Episkopen und Diakone (Phil 1,1); 2. *σὺν Χριστῷ ἑστέ* (Phil 1,23); 3. Das vorpaulinische Christuslied (Phil 2,6—11); 4. Die philippinischen Irrlehrer (Phil 3).

Besonders hervorgehoben möchte der Rezensent die beiden letzten Exkurse. Sehr ausgewogen ist im Falle des dritten Exkurses die Darstellung der bisherigen wissenschaftlichen Interpretationsversuche, interessant dabei ist vor allem der Versuch des Verfassers einer neuen strophischen Gliederung des Hymnus. Im letzten Exkurs sodann charakterisiert der Verfasser die Gegner des Paulus in Philippi als jugendchristliche Pseudomissionare mit judaisierenden Tendenzen, wie sie auch in 2 Kor bekämpft werden. Sie verkünden Jesus als *θεὸς ἀνὴρ* und wännen, „die verwandelnde Dynamis Christi“ (218) schon gewonnen zu haben. Darauf beruht ihre falsche Selbsteinschätzung und ihr Bewußtsein, die Vollendung bereits erlangt zu haben. Daraus wiederum resultiert, daß sie als entschiedene Gegner der paulinischen Kreuzestheologie den Apostel offenbar scharf angreifen. Gegen diese Gegner und ihre Irrlehre geht der Apostel im zweiten Teilbrief des jetzigen Philipperbriefes vor.

Abschließend muß dem Verfasser für seinen Dienst an der neutestamentlichen Exegese und Theologie gebührend Dank gesagt werden. Dieser ausgeglichene, methodisch konsequente und ideenreiche Kommentar stellt eine Bereicherung der wissenschaftlichen Diskussion um den Philipperbrief und seine Probleme dar und ist eine große Hilfe, für jeden, der diesen wichtigen Paulusbrief ernstlich lesen, verstehen und verkündigen will.

L. Schenke, Mainz

Kassing, Altfred: Erlösung unter Menschen. Biblische Besinnungen. — Mainz: Grünewald-Verlag, 1969, 94 S. Kart., 5,80 DM.

Mit diesem Bändchen legt der bekannte Neutestamentler und Benediktiner von Maria Laach eine neue Serie seiner bewährten biblischen Meditationen vor. Auch in diesen Texten spricht der Verfasser immer wieder ein Thema an, mit dem er sich schon oft und in vielfacher Hinsicht auseinandergesetzt hat: daß sich Erlösung „unter Menschen“ ereignet, wie Erlösung im menschlichen Miteinander verwirklicht wird. Sehr erfreulich ist es, daß diese biblischen Meditationen von einem wissenschaftlich ausgewiesenen Fachmann geschrieben worden sind. In einer Zeit, in der auch der theologische Wissenschaftsbetrieb immer mehr von Spezialisten beherrscht wird, unternimmt es dieser kompetente Fachmann, das exegetische Geschäft für andere verstehbar, die neutestamentliche Botschaft seinen Hörern auch existentiell bedeutsam zu machen.

L. Schenke, Mainz

Stöger, Alois: Das Evangelium nach Lukas, 2. Teil. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1968. 351 S. (Geistl. Schriftlesung, hrsg. v. W. Trilling) Lw. 13,80 DM.

In der allgemein bekannten Reihe „Geistliche Schriftlesung“ hat der Verfasser seine Auslegung des Lukasevangeliums durch die Herausgabe des zweiten Teiles nun abgeschlossen. Er geht in seiner Erklärung in der bekannten Weise der Reihe vor, indem er jeweils kurze Abschnitte des lukanischen Textes bietet und auslegt. Seine Sprache ist einfach und leicht verständlich, manchmal sogar recht bieder. Im Ganzen kommen das Vorgehen und die Erläuterungen dem Verständnis eines exegetisch nicht vorgebildeten Lesers sicherlich entgegen. So wird man seine Auslegungen als Hilfe für den Bibelleser ansehen müssen.

Dieses Urteil kann jedoch nicht uneingeschränkt gelten. Stögers Erläuterungen sind so angelegt, daß der exegetisch nicht vorgebildete Leser den Eindruck haben muß, es handle sich bei den lukanischen Texten um protokollartige Berichte aus dem Leben Jesu. Formgeschichtliche und besonders redaktionsgeschichtliche Aspekte kommen nicht in den Blick. Daß es der „Theologe“ Lukas ist, der die Berichte zusammenstellt und redigiert, wird nirgends deutlich. Daß es eine bestimmte Gemeinde in ihrer geschichtlich einmaligen Situation ist, an die Lukas schreibt, erhält ebenfalls kein Gewicht. Auch das Auseinanderreißen literarischer Texteinheiten durch die Auslegung ist z. T. unerträglich. Schon allein dadurch verbaut sich der Verfasser die Möglichkeit, die theologischen Aussagen des Lukas sichtbar zu machen. So muß sich der um die Problematik neuerer Synoptikerexegese wissende Leser fragen, ob nicht diese Art von Evangelienauslegung einer vergangenen Zeit angehört und heute aufgegeben werden muß.

L. Schenke, Mainz

Cerfaux, Lucien (übersetzt von R. Tschudy): Er redete in Gleichnissen, München: Ars Sacra, Josef Müller 1969, 160 S. Balacron mit Kunststoffumschlag, 14,80 DM.

Das französische Original wurde in dieser Zeitschrift bereits besprochen: 77/3 (1968) 192. Zu der deutschen Ausgabe müssen leider einige deutliche Worte gesagt werden. Die Übersetzung ist katastrophal. Seiten haben wir neben Satzzeichen- und Grammatikfehlern einen so schlechten Stil gelesen. Auf jeder Seite bemerkt man die französische Vorlage. Der Übersetzer beherrscht die deutsche Sprache nur mangelhaft, wie eine Fülle von Fehlern, eine wahre Blütenlese, beweist. Zwei Dinge kommen erschwerend hinzu: erstens wird der französische Text an manchen Stellen falsch wiedergegeben; sodann werden deutsche Bücher, die der Verfasser zitiert, vom Übersetzer rückübersetzt, was unerwartete Vergleiche ermöglicht. Armer Joachim Jeremias, was ist doch aus dem berühmten ersten Satz Ihres Gleichnisbuches über „das Stück Urgestein der Überlieferung“ geworden! Hier lesen wir: „Die Gleichnisse sind ein Fragment des Felsens, auf dem sich die Überlieferung aufgebaut hat“ (12). Wohlgeremert, das steht in Anführungszeichen! Wir haben den Eindruck, daß hier einige Weichenstellungen im Verlag falsch waren.

W. Pesch, Mainz

Conzelmann, Hans: Der erste Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT begr. von A. W. Meyer). — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, 362 S. Lw. 24,— DM.

Der neue Kommentar von H. Conzelmann macht es dem Rezensenten nicht leicht; er ist eigenwillig und hält sich an kein Vorbild. Die Literaturhinweise sind schockierend kurz und ihre Auswahl ist dem subjektiven Ermessen des Autors unterworfen. In den Anmerkungen wird die sonstige Literatur benutzt und zitiert; doch sucht man gelegentlich

lange oder auch vergeblich nach dem vollen Titel der Bücher. Es fehlen alle Erscheinungsorte. Leider fehlt auch das dringend benötigte Autorenregister. Das einzige Register, ein kleines Sachregister, schrumpft auf eine Drittelseite zusammen und wird im Inhaltsverzeichnis als Exkurs geführt. Die Exkurse sind ein Kapitel für sich. Sie bestehen manchmal nur aus wenigen Sätzen, dann wieder aus seitenlangen Textzitate im Urtext, denen eine Übersetzung irgendeines anderen Verfassers beigegeben wurde. Warum wurde der Exkurs 338 ff. aus normaler Type gesetzt? Warum findet man nur hinter dem Exkurs 296-300 reiche Literaturangaben? Warum steht oft das Wichtigste in den Anmerkungen, und warum sind diese so zerhackt, geradezu abweisend? Die Polemik (bis zur veranstalteten Konfessionspolemik) ist dem Vf. nicht bekannt. Leider ersetzen manchmal Ausrufungszeichen die Argumentation. Daneben finden wir in diesem Kommentar auch eine Menge von neuen Erkenntnissen, scharfen Beobachtungen und unnachsichtigen Beiträgen historisch-kritischer Arbeit. Die wissenschaftliche Erforschung von 1 Kor erfährt hier reiche Anregung, nicht zuletzt weil sie dauernd zum Widerspruch oder zur Zustimmung herausgefordert wird. Aber leider macht das alles noch nicht den „großen Kommentar“, den wir uns für diesen Paulusbrief in dieser Reihe gewünscht hätten.

W. Pesch, Mainz

Conzelmann, Hans: Geschichte des Urchristentums. — Göttingen und Zürich. Vandenhoeck & Ruprecht. 1969. 171 S. NTD. Ergänzungsreihe: Grundrisse zum NT 5, herausgegeben von G. Friedrich. — Kart. 9,80 DM. Subskr.-Prs. 8,80 DM.

C. schreibt hier einen wirklichen „Grundriß“: er gibt deshalb wenig Literatur an, hat nur in den Beilagen einige Fußnoten und sonst nur knappe Schilderungen, an einigen Stellen finden sich auch Behauptungen ohne Beweise. Nach einer instruktiven Einleitung über biblische Geschichte und biblisches Geschichtsbild folgen die Kapitel über die verfügbaren Quellen und über die mutmaßliche Zeitrechnung. Dann lesen wir die Geschichte des Urchristentums, immer unter besonderer Berücksichtigung der Apostelgeschichte. Den Fragen der späteren heidenchristlichen, bzw. heilenistischen und der jüdenchristlichen Gemeinden bis zur ersten Jahrhundertwende gilt die weitere Darstellung. C. schließt mit einem Ausblick auf die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Im Anhang befinden sich kurze Angaben über die wichtigsten Personen der Geschichte des Urchristentums und eine Sammlung von Quellen. Für die Benutzer des NTD ist dieses Buch eine brauchbare Ergänzung der Kommentare dieser Reihe. Für andere Leser kann es zu einem Einstieg in die Probleme heutiger Bibelwissenschaft werden.

W. Pesch, Mainz

Dupont, Jacques: Die Versuchungen Jesu in der Wüste. Stuttgarter Bibelstudien 37. — Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1969. 132 S., Pb. 10,80 DM.

Die Tradition vom öffentlichen Leben Jesu beginnt mit dem Bericht über die Versuchungen Jesu in der Wüste, über seinen Kampf mit dem Satan. Die theologische Absicht dieses Berichts wird vom Vf. in diesem Heft untersucht. Dabei wird deutlich, daß die Erfahrungen Israels in der Wüste von Jesus wiederholt werden. In Jesus und in seinem Sieg über die Versuchung erfüllt sich die Bestimmung des auserwählten Volkes. Der Evangelist Lukas hat aber gegenüber dieser bei Matthäus und Markus bezeugten Aktualisierung einen neuen Akzent: für ihn ist dieser Bericht ein Vorspiel zur Passionsgeschichte. Das vorliegende Sammelheft erschien zuerst 1968 im Französischen bei Desclee de Brouwer in Brügge unter dem Titel „Les Tentations de Jésus au Désert“. Die Eigenart dieser Sammlung, die aus vier Einzelstudien hervorgegangen ist, bedingt eine Reihe von Wiederholungen. Man hätte sich wirklich gewünscht, daß der Vf. Querverweise und neuere Literatur eingearbeitet hätte. Doch muß man zugeben, daß das Heft auch in dieser Form für viele Theologen, Katecheten und interessierte Laien eine Hilfe auf dem Wege zur Redaktionskritik und zur Theologie der biblischen Verfasser sein kann. Allerdings muß der Rezensent bekennen, daß er die historische Frage, die der Vf. schließlich stellt und beantwortet, nicht so stellen und schon gar nicht so beantworten würde, wie es hier geschieht. Wenn der vor unseren Evangelien liegende Bericht über die Versuchungen Jesu in der ersten christlichen Gemeinde entstanden ist, braucht man ihn durchaus nicht als eine „didaktische Fiktion“ abzuwerten. Ich glaube nicht, daß es dem Vf. gelungen ist, die These, Jesus habe diese Geschichte erzählt, zu beweisen. Nun, jedenfalls ist dies ein anregendes Buch, auch dort, wo man ihm widersprechen möchte.

W. Pesch, Mainz

Henneken, Bartholomäus: Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes. Stuttgarter Bibelstudien 29. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1969. 122 S. Pb. 7,80 DM.

Die vorliegende Arbeit entstand auf Anregung und unter der Leitung von R. Schnackenburg. Sie geht von dem Gedanken aus, daß die Erneuerung des kirchlichen Lebens entscheidend von der Glaubenshaltung abhängt, mit der das Wort Gottes aufgenommen und die Verantwortung für seine Weitergabe erkannt wird. Der erste Thessalonicherbrief

eignet sich hierzu vorzüglich als Orientierungshilfe, denn seine ersten Empfänger waren besonders gute Hörer und zugleich leidenschaftlich prophetische Verkünder des Wortes. Gottes Kraft und das Wirken des Geistes charakterisieren die Situation des christlichen Predigers und seiner Gemeinde. Es sei auch vermerkt, daß die Methode der Arbeit (Berücksichtigung der biblisch-jüdischen Tradition, Verzicht auf Rückgriffe auf spätere Paulinische Briefe, bes. auf den 2. Thessalonicherbrief) richtig ist. Nur durch Beschränkung, wie sie hier geübt wird, und durch exakte Einzelarbeit kann das Material für eine paulinische „Theologie des Wortes“ bereitgestellt werden. W. Pesch, Mainz

Kümmel, Werner Georg: Die Theologie des Neuen Testamentes nach seinen Hauptzeugen: Jesus, Paulus, Johannes (NTD-Erg. Reihe, Grundrisse zum Neuen Testament, Bd. 3, herausg. von Friedrich, Gerhard) — Göttingen — Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht. — 1969, 312 S. Engl. bro. 16,80 DM.

Der Titel dieses Buches könnte einen in die Irre führen, denn Kümmel will keine „Theologie des Neuen Testamentes“ schreiben. So ist z. B. von der Theologie der Synoptiker, von der Konzeption des lukanischen Doppelwerkes, von den großen Theologen des Hebräerbriefes, des ersten Petrusbriefes und der Johannes-Apokalypse überhaupt nicht die Rede. Kümmel schweigt auch von allen Entwicklungslinien, die in die Spätschriften des Neuen Testamentes führen. Sein Ziel ist es, die Frage nach der zentralen Botschaft des Neuen Testamentes zu beantworten, in der Vielfalt theologischer Reflexionen und kerygmatischer Formulierungen die Sinnmitte zu finden. Nur drei Formen der Verkündigung werden von ihm ausgewählt und dargestellt: die Jesu, des Paulus und des Johannes. Diese drei bezeichnet er als „Hauptzeugen des Neuen Testamentes“. Aber kann man Jesus dem Paulus und Johannes in dieser Weise gleichstellen? Kann man von einer Theologie des Neuen Testamentes in der Lehre Jesu sprechen? Kümmel sieht diese Schwierigkeiten zwar auch, aber durch geschicktes Wechseln von „Verkündigung“ zu „Theologie“ gelingt es ihm, einem Nonliquet zu entgehen. Ein Vergleich mit dem vergleichbaren Buch von H. Conzelmann (Grundriß der Theologie des Neuen Testamentes, München 1967) zeigt die Verschiedenheit der Auffassung besonders deutlich. Im Ganzen dürfte der Verzicht Conzelmanns auf eine Rekonstruktion der „Lehre Jesu“ und seine stärkere Betonung der Entwicklungslinien von der vorliterarischen Formulierung bis zur letzten literarischen Redaktion gemäßer sein. Die Einheit erweist sich dann im Kerygma von Jesus Christus, über das die Theologen des Neuen Testamentes sprechen und nicht, wie bei Kümmel, in der Lehre von Gott, der in Jesus Christus sein verheißenes Endheil begonnen hat und uns als liebender Vater zur Liebe frei machen will. Im einzelnen finden sich in dem vorliegenden Buch großartige Darstellungen. Die Verkündigung Jesu wird in überzeugender Weise rekonstruiert, der Glaube der Urgemeinde, der palästinensischen wie der hellenistischen, wird skizziert, die theologischen Leistungen des Paulus und des Johannes werden beschrieben und gewürdigt. Ein leider sehr kurz geratener Schlußabschnitt stellt die „Mitte des Neuen Testamentes“ dar. Das Buch hat vorzügliche Register und verrät überall die mit Recht gerühmte Akribie seines Verfassers. Ein Abschnitt der Einführung soll wegen einiger Unklarheiten in Kreisen unserer Kirche besonders betont und dankbar zitiert werden: „Das wissenschaftliche Bemühen um das Verstehen des Neuen Testamentes muß, gerade wenn es im Rahmen der Kirche und von der Voraussetzung des Glaubens aus betrieben wird, der Tatsache Rechnung tragen, daß wir auch zum gläubigen Hören auf die Botschaft des Neuen Testamentes nur auf einem Wege gelangen können: nämlich dadurch, daß wir uns die Aussagen der antiken Verfasser der ntl Schriften verständlich zu machen suchen, so wie sie ihre zeitgenössischen Lehrer oder Hörer verstehen konnten und mußten. Es gibt darum keinen anderen Zugang zum Verstehen der ntl Schriften als die für alle Schriften des Altertums gültige Methode historischer Forschung. Es kommt freilich sehr viel darauf an, ob man solche Forschung als Unbeteiligter und in bewußter Distanz oder als innerlich Beteiligter und darum als mit letzter Aufgeschlossenheit Hörender betreibt.“ W. Pesch, Mainz

Morant, Peter: Das Kommen des Herrn. Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes. — München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1969, 398 S. Geb. 19,80 DM.

Vers für Vers und in 36 Exkursen erklärte der Vf. mit Hilfe späterer Theologie, in nicht sehr guter Sprache und ohne Verständnis für religionsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Problematik den Apokalypse-Text. In der Verfasserfrage weiß M. keine Lösung („noch offen“). An schwierigen Stellen gibt er eine halbherzige oder keine Entscheidung. Ein Beispiel: In Kapitel 12 muß die Himmelsfrau „notwendig als Symbol der Kirche gedeutet werden; aber auch der marianischen Auffassung muß bis zu einem gewissen Grad rechtgegeben werden. Tatsächlich lassen sich beide Ansichten reibungslos und völlig befriedigend miteinander verbinden. Da Maria die Edelblüte, gleichsam der Kirche im Kleinen, . . .“ (229). Die Geburtswehen der Frau erinnern den Verfasser an das Mit-

leid, „welches das Herz Mariä erfüllt beim Anblick der schweren Prüfungen vieler Gläubigen“ (229). Daß Maria in diesem Kontext auch noch als „Schlangenbesiegerin“ bezeichnet wird (230), kann kaum noch überraschen. In der Erklärung der sieben Geister (1,5) argumentiert der Vf.: „Wenn an dieser Stelle nicht vom Heiligen Geiste die Rede wäre, würde im ganzen Buch niemals etwas über ihn ausgesagt, was aber gerade bei Johannes sehr erstaunlich wäre, da kein Evangelium so offen vom Heiligen Geist redet wie das vierte“ (56). Bei der Auslegung des „Priestertums“ der Gläubigen wird natürlich auch die sakramentale und hierarchische Welt der katholischen Kirche von heute erwähnt (58 f.). Gewagte Vergleiche, wie der mit dem schweizerischen Alpenpanorama (37) oder der mit einem Farbfilm (40), sind nicht selten. Das Nachtragskapitel über Teilhard de Chardin ist überflüssig. Die „Bibliographie in Auswahl“ nennt viele überholte Einzelstudien; es fehlen aber die wichtigsten Monographien. Die warme Empfehlung auf dem Klappentext stammt von Hans Urs von Balthasar.

W. Pesch, Mainz

Lambrecht, Jan: Marcus-Interpretator. *Stijl en boodschap in Mc. 3,20 — 4,34*. — Brugge — Utrecht Desclee de Brouwer, 1969, 148 S. Kart. 210 Fr.

Das Buch enthält eine Artikelserie aus der Zeitschrift *Bijdragen* (29, 1969) über die Redaktionstätigkeit des zweiten Evangelisten. Nach diesem Vf. ist Mk 3, 20 — 4, 34 von dem Evangelisten mit größter Kunstfertigkeit und im Dienst sehr pointierter theologischer Lehren aufgebaut worden. Für uns ist nicht nur die Sprache des Buches fremd, sondern auch die eigenartige Ausgangshypothese, daß nämlich Mk eine Form des Q-Textes benutzt habe. Diese „Quelle“ wird zuerst vom Vf. rekonstruiert, und dann kann er erstens „seinen“ Mk davon abheben und als großen Stilisten und Komponierer beschreiben, und zweitens kräftig von einigen bisherigen Forschungen und von deren Ergebnissen abtücken. Wegen der Einseitigkeit der Methode, wegen der Lückenhaftigkeit der Literaturbenutzung und wegen des Leichtsinns der Behauptungen stehen wir auch vor dieser Arbeit wie schon vor der Dissertation des Verfassers über Mk 13 (vgl. *Trierer Theol. Zeitschrift* 78, 1969, 117 f.) mit Kopfschütteln.

W. Pesch, Mainz

Leroy, Herbert: Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums. *Bonner Biblische Beiträge* 30. Bonn: Hanstein, 1969. Brosch. 195 S. 37,20 DM.

In der Zeitschrift *Bibel und Leben*, 9 (1968) 196-207, hat der Vf. unter dem Titel „Das johanneische Mißverständnis als literarische Form“ einige seiner Thesen in kurzer Form dargelegt. Vf. verfolgt sein Thema bis in die Literaturwissenschaft und Volkskunde hinein, wenn er im 1. Teil die Form des Rätsels untersucht. Im 2. Teil werden die Texte des Johannes, die ein Mißverständnis bringen, formgeschichtlich analysiert, wobei die drei Faktoren, Evangelist, Tradition und Gemeinde berücksichtigt werden. Der 3. Teil wendet die Ergebnisse auf die Sondersprache des vierten Evangeliums an, indem u. a. die großartigen Ausführungen von Fr. Mußner (Die joh. Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, Freiburg 1965) nachträglich aufgenommen und in wichtigen Punkten bestätigt werden. Vf. kommt zu erwägenswerten Folgerungen für die johanneische Christologie und Ekklesiologie und für das Verhältnis des Evangelisten zur christlichen Tradition.

W. Pesch, Mainz

Pluta, Alfons: Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3,25a. *Stuttgarter Bibelstudien* 34. Stuttgart. Katholisches Bibelwerk, 1969. 128 S. Pb. 8,80 DM.

Luther sagt über ein Wort des Paulus im Röm 3,25a, das sei ein „recht dunkler und verworrener Text“. Alle bisherigen Versuche, dieses Pauluswort zu erklären, bewiesen, daß dieses Urteil bis heute seine Gültigkeit hat. In der vorliegenden Studie will der Verfasser, der Professor für Patrologie in Mödling bei Wien und Mitarbeiter am Wiener Kirchenväterkorpus (CSEL) ist, zeigen, daß man in Röm 3,25a dem Ausdruck *Pistis* in der Bedeutung von „Treue“ bisher zu wenig Aufmerksamkeit schenkte, obgleich dieser der Schlüsselbegriff des Textes ist. Er stammt hier aus einem Traditionsstück, das Paulus übernimmt; er erweitert den Rahmen dieses kleinen Satzes, dessen Aussagebogen sich nun spannt von der Bundestreue Gottes im Alten Bund bis zur Bundestreue Jesu Christi. Die Studie ist ein Beispiel für die Bedeutung von Auslegungsgeschichte und Formkritik auch bei der Erklärung einzelner Verse der Paulusbriefe.

W. Pesch, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Andermann, Frank: Das große Gesicht. München: Ehrenwirth 1970. 218 S. Kart. o. Pr.
- Arneth, Michael: Priesterbildung im 17. Jahrhundert. Würzburg: Echter. 484 S. 1970. Brosch. 39,— DM.
- Bar, Joachim — Schletz, Alfons: Polska bibliografiaologiczna za lata 1940—1948. — Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej. 1969. 210 S. Kart.
- Benning, Alfons: Der Bildungsbegriff der deutschen katholischen Erwachsenenbildung. — Paderborn: Ferdinand Schöningh. 1970. 291 S. Kart. 13,80 DM. Geb. 17,80 DM.
- Broucker, José de: Das Dossier Suenens, Diagnose einer Krise. Graz-Wien-Köln: Styria. 1970. 340 S. Kart. 16,80 DM.
- Finkelstein, Louis: New Light from the Prophets. — London: Vallentine, Mitchell & Co. LTD. — 1969. 151 S. Leinen.
- Giradi, J. — Six, J. F: L'athéisme dans la philosophie contemporaine. Tome 2. Volume 1. — Tournai (Belgique): Desclée & Cie. — 1970. 716 S. Geb. Fr. 420,—
- Golombek, Dieter: Die Politische Vorgeschichte des Preußen-Konkordats 1929. Mainz: Grünewald. 1970. 135 S. Leinen. 29,— DM.
- Howe, Günter: Die Christenheit im Atomzeitalter. Vorträge und Studien. — Stuttgart: Ernst Klett. 1970. 372 S. Leinen 26,— DM.
- Käsemann, Ernst: Das Neue Testament als Kanon. Göttingen-Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht. — 1970. 410 S. Brosch. 29,50 DM.
- Lengsfeld, Peter: Das Problem Mischehe. Einer Lösung entgegen. Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. 232 S. Kart. lam. 15,80 DM.
- Lehmann, Martin: Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus — BZNW 38. Berlin: Walter de Gruyter-Verl. — 1970. XII/218 S. Gbd. 42,— DM.
- Leseordnung für die Messfeier. Bd. III Heiligenfeste und verschiedene Anlässe. Trier: Paulinus-Verlag. — 1970. 230 S. Kart. 19,— DM
- Lindenberg, Christoph: Individualismus und offenbare Religion. Rud. Steiners Zugang zum Christentum. Frankfurt. Verl. Freies Geistesleben. — 1970. 64 S. Kart. 5,80 DM.
- Meisner, Helmut: Von der Sendung der Laien. Gedanken zum Dekret über das Apostolat der Laien. Köln: Verl. Wort und Werk. — 1970. 83 S. Kart.
- Scharrer, J. — Löcher, E.: Kontakte oder Konflikte? Seelsorge vor der Entscheidung. Bergen-Enkheim: Kaffke. 1970. 110 S. Kart. 9,80 DM.
- Schilling, Hans: Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft. — Düsseldorf: Patmos. 1970. 480 S. Leinen. 38,— DM.
- Sexualität und Geburtenkontrolle. Hrgb. v. H. Göppert. — W. Wickler. Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. 222 S. Kart-lam. 22,— DM.
- Stählin, Wilhelm: Mysterium vom Geheimnis Gottes. — Kassel: Johannes Stauda Verlag. 1970. 216 S. Pb. 18,— DM.
- Straeter, Carlo: Die neue Theologie in Holland. — Regensburg: Verl. Josef Habbel. 1970. 56 S. Brosch. 6,80 DM.

Gerhard Simon

Die Kirchen in Rußland

Berichte und Dokumente

ca. 300 Seiten, kart., ca. DM 18,—

In seiner Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche beziehungsweise Religion in der UdSSR, die von der Russischen Revolution (1905) bis in die Gegenwart reicht, konzentriert sich der Verfasser auf drei wesentliche Ereignisse im Leben der russischen Kirchen:

- erstens die chruschtschowsche Verfolgungswelle von 1959 bis 1964,
- zweitens die innerkirchlichen oppositionellen Strömungen,
- drittens die gegenwärtige brutale Verfolgung der Baptisten, von denen zur Zeit mehrere Hundert in Lagern sitzen.

Alle drei Erscheinungen stehen in einem inneren Zusammenhang miteinander und fanden ihren Niederschlag in einer umfangreichen Untergrundliteratur. Es ist ein besonderes Verdienst dieses Buches, daß es neben Berichten über alle kirchlichen Gemeinschaften in Rußland vor allem authentische, hier erstmals veröffentlichte **Dokumente** über die Situation der Kirchen in der UdSSR bringt.

Dr. Gerhard Simon ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien in Köln und bekannt durch zahlreiche Veröffentlichungen zur Lage der Kirchen in der Sowjetunion.

**Manz
Verlag
München**

Neu im Herbst 1970

Heinrich Fries

Glaube und Kirche auf dem Prüfstand

Versuche einer Orientierung

ca. 300 Seiten, kart., ca. DM 18,—

Heute sind sowohl progressive als auch konservative Christen in beiden Kirchen gleichermaßen verunsichert in ihrem Glaubensbewußtsein und in ihrer Zugehörigkeit zur Kirche. Brennpunkte dieser allgemeinen Verunsicherung sind vor allem drei Bereiche: **Glaube — Kirche — Ökumene**, die der Verfasser zum Thema gewählt hat.

Prof. Fries, bekannt durch zahlreiche Veröffentlichungen, ist Ordinarius für Fundamentaltheologie an der Universität München und Vorstand des Instituts für Ökumenische Theologie.

Das vorliegende Buch ist das Ergebnis vieler Gespräche über die eheliche Lebensform — ein Versuch der Besinnung und Sammlung auf den Partner in den verschiedensten Situationen des ehelichen Alltags. Als Meditationsbuch über die **Grundgestalt — Lebensgestalten — Endgestalt** der Ehe will es in einem Dreischritt (Ich — Du — Gott) gemeinsam gelesen, besprochen und in die Wirklichkeit umgesetzt werden.

Jörg Splett war Assistent bei Karl Rahner und ist heute Lehrbeauftragter am Institut für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie der Universität München sowie Dozent am Berchmanskolleg Pullach.

Jörg und Ingrid Splett

Meditation der Gemeinsamkeit

Aspekte einer ehelichen Anthropologie

ca. 140 Seiten, kart., ca. DM 12,50

Erich Wewel Verlag
München - Freiburg/Brsg.



Theologische Neuerscheinungen aus dem Kösel-Verlag



Joseph Ratzinger :

Glaube und Zukunft

131 Seiten. Kartonierte DM 8,50. Reihe: Kleine Schriften zur Theologie.

Das Thema Zukunft wird in zunehmendem Maße ein Gegenstand theologischer Reflexion. Dabei stellt sich die Frage, welchen Anteil der Glaube an dem Aufbau der zukünftigen Welt nehmen kann und wie die Position des Glaubenden in der Zukunft ist. Joseph Ratzinger nähert sich diesen Problemen von verschiedenen Seiten. Den Abschluß bildet eine Skizze über die Zukunft der Kirche.

Karl Rahner :

Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche

56 Seiten. Kartonierte DM 3,80. Reihe: Münchener Akademie-Schriften, Band 54

Karl Rahner hat in jüngster Zeit mit kritischen Äußerungen zu Fragen der Kirche und der Gesellschaft Aufsehen erregt. Die beiden Vorträge an der Katholischen Akademie in Bayern und während der Paderborner Hochschulwoche werden in vorliegendem Band zusammengefaßt. Die konstruktiven Vorschläge, die Widerspruch und Zustimmung ausgelöst haben, sind hier im Wortlaut nachprüfbar.

Louis Bouyer :

Der Verfall des Katholizismus

Übersetzt von Gisela Hesse. 127 Seiten. Kartonierte DM 12,50. Reihe: Kleine Schriften zur Theologie.

Eine pointierte Stellungnahme über Notwendigkeit und Fragwürdigkeit kirchlicher Reformen.

Wilfried Paschen:

Rein und Unrein

Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte. Etwa 232 Seiten. Kartonierte ca. DM 54,—. Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament, Band XXIV.

Heinz Robert Schlette:

Aporie und Glaube

Schriften zur Philosophie und Theologie. 364 Seiten. Leinen DM 58,—.

Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet

Herausgeber: Hans Schwager. Band 2. Von der Weisheitsdichtung bis zum 2. Petrusbrief. Auswahl und Einleitung von Hans Schwager. Etwa 350 Seiten. Leinen ca. DM 23,—. Bei Abnahme beider Bände ca. DM 18,50. Gesamtpreis für beide Bände ca. DM 34,—. Band 1 bereits erschienen: Vom Thronfolgebuch bis zur Priesterschrift. 351 Seiten. Leinen DM 18,—. Bei Abnahme beider Bände DM 15,50. In Zusammenarbeit mit dem Calwer Verlag, Stuttgart.

Kösel-Aktuell

Neuerscheinungen zu Themen unserer Zeit

German Guzman: **Camilo Torres**

Persönlichkeit und Entscheidung. Aus dem Spanischen übertragen von Ilse Pérez und Harald Hildebrand. Wissenschaftliche Beratung durch José Elias Awad. 344 Seiten. Paperback DM 15,—.

Das Leben des kolumbianischen Priesters Camilo Torres, der 1966 von Regierungstruppen erschossen wurde, zeigt eine Seite der lateinamerikanischen Situation auf dem Weg zu sozialer Gerechtigkeit. German Guzman, ein profund Kenner der südamerikanischen Verhältnisse, der eng mit Torres zusammenarbeitete, schildert, wie der „friedliche Revolutionär“ Torres schließlich doch das Gewehr in die Hand nahm, geleitet von der Erkenntnis, „daß die Entscheidung darüber, wie der revolutionäre Weg verlaufen wird, nicht allein in den Händen der Armen und Hilfsbedürftigen liegt“.

Ivan D. Illich: **Almosen und Folter**

Verfehelter Fortschritt in Lateinamerika. Übersetzt von Helmut Lindemann. Etwa 200 Seiten. Paperback ca. DM 18,—.

„Almosen und Folter“ ist die erste Veröffentlichung der Aufrufe und Reden von Ivan Illich. Sie erscheint gleichzeitig mit der amerikanischen Originalausgabe. Illichs Thesen zur Soziologie und Entwicklungspolitik, zum Verhältnis von Kirche und Macht und zu den Aufgaben einer Politik, die „Bildung als die einzige Investition auf lange Sicht“ versteht, sind die Manifeste eines radikalen humanen Sozialismus, der sich jedoch weder von östlichen noch von westlichen Vorstellungen in Beschlag nehmen läßt. Der lateinamerikanische Weg einer sozialen Revolution verläuft anders. Diese Revolution ist weder mit Geld noch mit Gewalt aufzuhalten.



Karl Rahner:

Freiheit u. Manipulation in Gesellschaft u. Kirche

56 Seiten. Kartoniert DM 3,80.
Reihe: Münchener Akademie-
Schriften, Band 54

Joseph Ratzinger:

Glaube und Zukunft

131 Seiten. Kartoniert
DM 8,50. Reihe: Kleine
Schriften zur Theologie

Louis Bouyer:

Der Verfall des Katholizismus

Übersetzt von Gisela Hesse.
127 Seiten. Kartoniert
DM 12,50. Reihe: Kleine
Schriften zur Theologie

Helmut Kuhn:

Jugend im Aufbruch

Zur revolutionären Bewegung
unserer Zeit. 206 Seiten.
Kartoniert DM 16,—.

Theologische Standardwerke



Michael Schmaus

Der Glaube der Kirche

Band 1: XVI, 792 Seiten, Linson DM 48.—,
Hueber-Nr. 7058

Band 2: XVI, 895 Seiten, Linson DM 58.—,
Hueber-Nr. 7059

Das nachkonziliare Handbuch der katholischen Dogmatik!

Engelbert Neuhäusler
Elisabeth Gössmann
(Herausgeber)

Was ist Theologie?

450 Seiten, broschiert DM 19.80, Hueber-Nr. 7197

Dieses grundlegende Werk führt in jede einzelne theologische Disziplin ein und erläutert ihre Forschungsmethoden und Tendenzen. Es ist sowohl für Theologiestudenten wie für aufgeschlossene Laien geeignet, kann aber auch Priestern eine moderne Anleitung sein. Zu den Autoren zählen: Heinz Robert Schlette, Josef Scharbert, Leo Scheffczyk, Johannes Gründel, Karl Rahner, Josef Glazik.

T. Patrick Burke
(Herausgeber)

Künftige Aufgaben der Theologie

209 Seiten, Leinen DM 15.80, Hueber-Nr. 7070

Führende Theologen ihrer Länder legen hier einen aktuellen Entwurf vor. Namen wie Metz, Rahner, Schillebeeckx, Congar, Lubac und Schmemmann sprechen für sich.

MAX HUEBER VERLAG 8 München 13, Postfach 680

Die Kirchengeschichte lehrt, daß nicht alle Sätze, die in der Kirche als unfehlbare Sätze Geltung hatten, wirklich unfehlbar sind.

Hans Küng

Unfehlbar? Eine Anfrage

Der Glaube der Kirche ist nicht auf unfehlbare Sätze angewiesen. — Dies ist die kühne These, die Hans Küng in seinem neuen Buch vertritt. 100 Jahre nach der Unfehlbarkeitsdefinition wird für diese schwierige Streitfrage zwischen den Kirchen eine weittragende Lösung vorgeschlagen. Die Aussagen des I. wie des II. Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit werden von Küng ebenso einer Kritik unterzogen wie die Theorien, die zur Enzyklika *Humanae Vitae* geführt haben.

204 Seiten, kart. 13,80 DM

Die moderne Hermeneutik kann den Glaubensinhalt verraten, es ist aber ebenso sehr möglich, daß das Wiederholen von Formeln die Glaubensbotschaft einfachhin nicht verkündigt.

Piet Schoonenberg

Bund und Schöpfung

In diesem Buch ist zuerst vom Bund Gottes mit dem Menschen und erst dann von der Schöpfung die Rede. Dieser Ansatz scheint dem Apostolischen Glaubensbekenntnis zu widersprechen. Im Neuen wie im Alten Testament wird Gott jedoch als ein Gott der Geschichte erfahren. Erst beim Nachdenken über diese Erfahrung erschließt sich „der allmächtige Vater“ auch als „Schöpfer Himmels und der Erde“. Von dieser Gotteserfahrung her kann Piet Schoonenberg schließlich auch die Zeichen und Wunder Jesu in einem neuen Verstehenszusammenhang deuten.

Ca. 240 Seiten, Leinen ca. 19,80 DM

Bisher von Piet Schoonenberg erschienen: *Theologie der Sünde* (19,80 DM), *Ein Gott der Menschen* (19,80 DM).

Hier wird gezeigt, wie das konkrete Verhalten des Ignatius von Loyola zur Kirche eine dramatische Spannungsdichte besaß, die seine Texte nie vermuten lassen.

Raymund Schwager

Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius

Heute zerbricht das Bild, das Ignatius von der Kirche gezeichnet hatte, und die Methode der Exerzitien verliert zusehends an Bedeutung. So kann der Blick für eine tiefere und ursprünglichere Kirchnerfahrung des Ignatius freigelegt werden. Diese Erfahrung wird von Raymund Schwager auf dem Hintergrund des konkreten Verhaltens des Ignatius gegenüber dem Papst gezeigt. Hier offenbart Ignatius eine Spannungstiefe zur Kirche, die seine Gehorsamstexte nicht vermuten lassen.

Ca. 260 Seiten, kart. ca. 19,80 DM

Benziger Verlag Köln

THEOLOGISCHE NEUERSCHEINUNGEN

AUSWAHL

Yves Congar: Situation und Aufgaben der Theologie in der Gegenwart. Ca. 120 Seiten, Paperback ca. DM 9,80. Best.-Nr. 7194.

Heribert Mühlen: Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. Ca. 450 Seiten, Paperback ca. DM 19,80. Best.-Nr. 75 803.

Klaus Reinhardt: Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart. XXIV, 535 Seiten, Leinen ca. DM 66,—. Best.-Nr. 7715.

Albert Warkotsch: Die antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Ca. 540 Seiten, Leinen ca. DM 34,—. Best.-Nr. 7962.

Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. Herausgegeben von Josef Hasenfuß.

Erich Heck: Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion. XXVIII, 301 Seiten, kartoniert ca. DM 32,—. Best.-Nr. 701 121.

Johannes Kadenbach: Das Religionsverständnis von Karl Marx. Ca. 500 Seiten, kartoniert ca. DM 50,—. Best.-Nr. 701 124.

Schriften zur Pädagogik und Katechetik. Herausgegeben von Theoderich Kampmann und Rudolf Padberg.

Alfons Benning: Der Bildungsbegriff der deutschen katholischen Erwachsenenbildung. 292 Seiten, Leinen DM 17,80. Best.-Nr. 781 518. Kartoniert DM 13,80. Best.-Nr. 7 815 182.

Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Herausgegeben von Michael Schmaus, Werner Dettloff, Richard Heinzmann.

Kenneth Plotnik: Hervaeus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transubstantiation. XII, 71 Seiten, kartoniert DM 9,80. Best.-Nr. 794 010.

Georg Schmitz-Valckenberg: Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Ca. 340 Seiten, kartoniert ca. DM 38,—. Best.-Nr. 794 011.

Ernst Stadter: Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Ca. 380 Seiten, kartoniert ca. DM 38,80. Best.-Nr. 794 008.

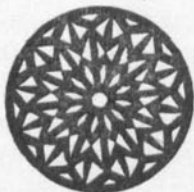
SCHÖNINGH

München - Paderborn - Wien

BINSFELD

INHÄBER:

DORNOFF



GLÄSMÄLEREI

TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine

Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

B. DREHER

NEUES PREDIGTWERK

unter Mitarbeit von 200 Fachleuten.
18 Sonntagsbände und 1 Festtags-
band, je Band ca. 320 Seiten, Leinen.

Einzelpreis 29,— DM

Subskriptionspreis 24,80 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRIEDRICH GRÜTTERS

Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heribert Schmitz, Trier
Der Bischof und die vielen Räte

Josef Goldbrunner, Regensburg
Berufsprobleme des Priesters heute

Adolf Adam, Mainz
Zeitgemäße Sprache in heutiger Verkündigung

Karl Anton Wohlfarth, Mainz
Vernünftiger Glaube? —
Zur Theologie Wolfhart Pannenberg

Besprechungen:
Bibelwissenschaft — Kirchengeschichte —
Dogmatik

Heft 6
November/Dezember 1970
79. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Dieser Ausgabe liegt eine Mitteilung des Paulinus-Verlages bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Der Bischof und die vielen Räte

Anmerkungen zum diözesanen Rätewesen*

Von Professor Dr. Heribert Schmitz, Trier

Auf der 9. Sitzung des Priesterrates der Diözese Trier am 9. Februar 1970 hat Bischof Dr. Bernhard Stein in seinem Wort über zeitgemäße pastorale Planung festgestellt, „daß die Zahl der Gremien, die zu planen beginnen, nicht leicht zu überschauen ist“. Er lege daher größten Wert auf eine gute Kooperation all dieser Gremien¹.

Mit dieser Feststellung ist ein wunder Punkt des Fragenkomplexes „Diözesanes Rätewesen“ aufgezeigt: das Problem der vielen Räte, ihre Stellung und Funktion, ihr Miteinander und Zueinander. Gibt es doch eine Vielzahl von Gremien: Priesterrat, Diözesanrat, Pastoralrat, Rat für gottesdienstliche Fragen, die Kommission für sakrale Musik, für kirchliche Kunst, für ökumenische Fragen; Domkapitel, Geistlicher Rat, Diözesanverwaltungsrat, Kirchensteuerrat, die Konferenz für Regionaldekane, die Dechantenkonferenz, den Bischofsrat.

Angesichts dieses Sachverhalts bemerkt man ein ständig wachsendes Unbehagen über die Inflation der Räte und ihr Nebeneinander. Es ist wohl vor allem darin begründet, daß die Funktion der Räte unklar ist und eine echte Kompetenzabgrenzung fehlt. Im Grunde behandeln alle diese Räte dasselbe Problem, wie nämlich Kirche sich in einer diözesanen Teilkirche vollziehen kann². Warum dann — so muß man fragen — diese Mehrgleisigkeit und dieser Aufwand an Arbeit, Zeit und Geld. Man ist fast versucht, von Verschwendung zu sprechen. Es besteht außerdem die Gefahr, daß neben der Bürokratie der Diözesankurie eine zweite, weit umständlichere aufblüht: die Bürokratie der Räte³.

* Vortrag, gehalten am 22. 6. 1970 im Rahmen des Vortragswerks der Theologischen Fakultät Trier. Abkürzungen: Abl = Amtsblatt; EcclSanct = Motu Proprio „Ecclesiae Sanctae“ vom 6. 8. 1966 (AAS 58, 1966, 757—782); VatEp = Dekret „Christus Dominus“ über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche; VatLaic = Dekret „Apostolicam actuositatem“ über das Apostolat der Laien; VatMiss = Dekret „Ad gentes“ über die Missionstätigkeit der Kirche; VatPresb = Dekret „Presbyterorum Ordinis“ über Dienst und Leben der Priester.

¹ Bischof Dr. B. Stein, Wort über zeitgemäße pastorale Planung — Vorbereitung und Einsatz kirchlicher Funktionsträger: Mitteilungen des Priesterrates der Diözese Trier Nr. 10/März 1970, S. 5.

² P. Wollmann, Diözesane Institutionen und Verbände: Handbuch der Pastoraltheologie IV, Freiburg 1969, 727.

³ Auf diese Gefahr hat V. Bachelet hingewiesen; s. G. Concetti, Rezension zu „I Consigli pastorali diocesani“: Osservatore Romano vom 7. Juli 1967, Nr. 155 S. 5.

Gewiß kann man sagen, je mehr Rat, desto mehr Alternativen; je größer der Reichtum an Räten, desto größer die Fülle von Initiativen und Impulsen. Doch gilt auch: Wer viel beraten ist, ist noch lange nicht gut beraten, und Inflation von Rat macht den Rat wertlos. Man kann mit Recht fragen, ob das Phänomen der vielen Räte nicht Symptom für eine kranke kirchliche Autorität ist, Zeichen für eine Ratlosigkeit in der Kirche. Durch Rat von allen Seiten sucht sie einen Ausweg aus ihrer Situation, muß aber feststellen, daß ihre Amtsträger überfordert sind, aus der Vielzahl der Ratschläge und Empfehlungen den rechten Rat herauszufinden. Sie sieht sich deshalb gezwungen, ein weiteres Gremium zur Prüfung und Sichtung der vielen Ratschläge einzurichten, und vermehrt damit die genannten Gefahren und vergrößert das Unbehagen. Oder aber der Bischof muß gerade wegen der vielen Ratschläge letztlich selbständiger entscheiden als je zuvor, um überhaupt zu einer Entscheidung zu kommen⁴.

Frucht des Unbehagens ist die Forderung nach Reduzierung der Räte: die „alten“ Räte (zum Beispiel Domkapitel und Geistlicher Rat) müßten in die neuen Formen integriert werden⁵; man müsse die Räte in einem Gremium zusammenfassen, zum Beispiel in einer permanenten Diözesansynode⁶. Diese, auf dem Katholikentag in Essen 1968 wohl zum ersten Mal erhobene Forderung⁷ artikuliert sich heute als Forderung nach einer synodalen Grundverfassung, nach Synodalisierung der Kirche⁸.

Die Frage soll also lauten: Muß es so viele Räte geben? Kann man ihre Zahl nicht verringern? Was ist aus der Sicht des Kirchenrechts dazu zu sagen? Kann eine Reduzierung der Räte legitim erfolgen.

Die Antwort soll getrennt gegeben werden: einmal für die sogenannten nachkonziliaren Räte, vor allem für die Trias Priesterrat, Diözesanrat, Pastoralrat (I); zum anderen für die nach dem Recht des CIC

⁴ Vgl. W. Schaffelhofer, Plädoyer für eine Diözesanordnung: Diakonia — Der Seelsorger 1, 1970, 41; J. Neumann, Das Kirchenrecht vor seiner Revision: Autorität der Freiheit, hrsg. v. J. Chr. Hampe, II München 1967, 508; K. Lompe, Grundprobleme wissenschaftlicher Beratung der Politik: Der Sachverständige in der Politik, Loccumer Protokolle 21/1967, S. 16.

⁵ Vgl. J. G. Gerhartz, Demokratisierung in der Kirche: Theologische Akademie VI, Frankfurt 1969, 105; W. Kasper, Stellung und Funktion der Seelsorge- und Laienräte: Sein und Sendung 1, 1969, 51.

⁶ Vgl. Synode '72. Texte zur Diskussion um eine gemeinsame Synode der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland, zusammengestellt von der Dokumentationszentrale PUBLIK, 1969, II 145, III 138; H. Heinemann — N. Greinacher, Die Diözesansynode: Handbuch der Pastoraltheologie IV, Freiburg 1969, 714; H. Heinemann, Zur Reform der Diözesansynode: Ecclesia et Ius. Festschrift A. Scheuermann, Paderborn 1968, 222.

⁷ Vgl. Herder-Korrespondenz 22, 1968, 473.

⁸ Herder-Korrespondenz 23, 1969, 15, 254. Vgl. W. Kasper, Pastorales Zukunftskonzept: Publik vom 23. 5. 1969, abgedruckt in: Synode '72, I 124.

und nach Teilkirchenrecht bestehenden Räte, wie Domkapitel, Geistlicher Rat, Bischofsrat, Diözesanverwaltungsrat, Kirchensteuerrat (II). Eine Modellskizze für eine zukünftige Räteordnung soll die Ausführungen beschließen (III). Die Antwort beschränkt sich auf die Räte der Bistumsebene und auf die deutschen Diözesen; die Situation der Diözese Trier ist besonders berücksichtigt.

I. Die nachkonziliaren Räte

Der Abschnitt über die nachkonziliaren Räte muß mit einem Überblick darüber beginnen, wie man die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgesehenen und angeregten Räte in den einzelnen Diözesen verwirklicht hat.

1. Die Bestandsaufnahme

Die Bestandsaufnahme für die deutschen Diözesen ergibt ein vielfältiges, ein buntschillerndes Bild⁹. Kaum eine diözesane Ordnung stimmt mit einer anderen überein. Dabei handelt es sich nicht nur um kleine Nuancen, sondern um fundamentale Unterschiede hinsichtlich Koordination, Kooperation und Integration der Räte. Je nachdem wie das Verhältnis von Priesterrat, Diözesanrat und Pastoralrat gestaltet ist, lassen sich folgende Grundtypen erkennen:

Typ 1 ist dadurch gekennzeichnet, daß neben die „alten“ Räte, die rechtlich aus der Zeit vor dem Vaticanum II stammen, die Trias von Priesterrat, Diözesanrat, Pastoralrat tritt und in Verbindung mit diesen Räten noch weitere Gremien entstanden sind¹⁰.

Während der Diözesanrat stets an der Zusammensetzung des Pastoralrats beteiligt ist, verhält sich das beim Priesterrat anders. Er hat nicht in allen Fällen Einfluß auf die Bestellung der Mitglieder des Pastoralrats (Aachen, Freiburg, Köln, Limburg¹¹). In einigen Diözesen wird der Pastoralrat jedoch drittelparitätisch durch Priesterrat, Diözesanrat und Bischof gebildet (Essen, Hildesheim¹²). Bedeutsam ist, daß in den meisten Satzun-

⁹ Die Untersuchung stützt sich auf die im folgenden zitierten Ordnungen.

¹⁰ Z. B. Diözesanverbänderat (Aachen, Diözesanrat, Satzung II 2: Abl 37, 1967, Nr. 292 S. 172); Diözesanführungskreis (Essen, Diözesanrat, Satzung II 4: Abl 11, 1968, Nr. 158 S. 106); Beirat des Vorstands des Diözesanrats (Köln, Diözesanrat, Satzung V: Abl 108, 1968, Nr. 341 S. 419).

¹¹ Vgl. die Ordnungen für die Seelsorgeräte: Aachen (Abl 37, 1967, Nr. 292 S. 168–169), Freiburg (Abl 1967, Nr. 113–114 S. 97–99), Köln (Abl 197, 1967, Nr. 123 S. 470–471).

¹² Essen, Seelsorgerat, Dekret I (Abl 10, 1967, Nr. 102 S. 118–119); Hildesheim, Seelsorgerat, Dekret 1 (Abl 1969, S. 277).

gen eine Aussage über die Zuordnung der drei Räte zueinander fehlt, diese also mehr oder weniger nebeneinander existieren, wobei ein Zusammenwirken von Diözesanrat und Pastoralrat bei der Einrichtung von Sachausschüssen des Diözesanrates (Aachen, Berlin, Freiburg, Hildesheim, Köln¹³) oder gemeinsame Sachausschüsse (Würzburg¹⁴) oder ein ständiger Kontakt zwischen den drei Räten selbst nicht ausgeschlossen ist (Würzburg, Essen¹⁵) (Untertyp 1a). In einigen Diözesen ist dem Pastoralrat eine sachliche Priorität zugesprochen (Essen, Köln¹⁶) (Untertyp 1b). Der Pastoralrat kann aber auch den beiden anderen Räten (Diözesanrat und Priesterrat) ausdrücklich, und zwar explizit (Hildesheim¹⁷) oder implizit (Limburg¹⁸) übergeordnet sein (Untertyp 1c).

Charakteristisch für Typ 2 ist, daß er nicht die Trias der nachkonziliaren Räte, sondern nur zwei Räte kennt: den Priesterrat und ein verschieden bezeichnetes Gremium, das die Stelle von Diözesanrat und Pastoralrat einnimmt. Hierher gehören Trier, Paderborn und Meissen. Stellung und Funktion des zweiten Gremiums in Paderborn ist aus der Bezeichnung Diözesanrat mit dem Zusatz „Pastoralrat im Erzbistum Paderborn“ oder „Diözesan-Pastoralrat“ und der Umschreibung

¹³ Vgl. die Ordnungen der Diözesanräte: Aachen IV 2 (Abl 37, 1967, Nr. 292 S. 173), Berlin IV 3 (Abl 40, 1968, Beilage 13. 6. 1968); Freiburg IV 2 (Abl 1968, Nr. 122 S. 129), Hildesheim IV 2 (Abl 1967, S. 329), Köln VI (Abl 108, 1968, Nr. 341 S. 419).

¹⁴ Würzburg, Seelsorgerat, Statut Nr. 15 (Abl 115, 1969, S. 53).

¹⁵ Würzburg, Priesterrat, Statut Nr. 17 (Abl 114, 1968, S. 223); Würzburg, Seelsorgerat, Statut Nr. 16 (Abl 115, 1969, S. 54); Essen, Seelsorgerat, Geschäftsordnung § 5 (Abl 12, 1969, Nr. 124 S. 79).

¹⁶ Essen, Seelsorgerat, Dekret II: „In den Fragen der Pastoral hat daher der Seelsorgerat eine sachliche Priorität vor dem Priesterrat“ (Abl 10, 1967, Nr. 102, S. 119); Köln, Seelsorgerat, Dekret 1: „In den Fragen der Seelsorge hat der Seelsorgerat Priorität vor dem Priesterrat“ (Abl 107, 1967, Nr. 123 S. 470).

¹⁷ Hildesheim, Seelsorgerat, Statut Nr. 2: „In den Fragen der Pastoral hat daher der Seelsorgerat eine sachliche Priorität vor dem Priesterrat und dem Diözesanrat für das Laienapostolat“ (Abl 1969, S. 278); Erläuterungen zur Konstituierung des Seelsorgerates: „Der Seelsorgerat ist den anderen Räten übergeordnet und hat zweifellos im Bistum den wichtigsten Dienst in der Beratung des Bischofs und der Seelsorgearbeit für das Bistum“ (ebd. S. 280 bis 281).

¹⁸ Zu Grundtyp 1 in der Form c ist auch Limburg zu zählen, dessen Synodalordnung als Modell für eine synodale Grundverfassung der Kirche herausgestellt wird (Vgl. W. Kasper, Pastorales Zukunftskonzept 124). Die Ordnungen der Diözese Limburg sehen drei Räte vor: Neben dem Priesterrat (am 9. 6. 1969 wurde der zweite vorläufige Priesterrat für die Zeit von zwei Jahren durch den Bischof konstituiert: Abl 1969, Nr. 124 S. 53) gibt es nach der Synodalordnung auf Bistumsebene zwei Gremien: die Diözesanversammlung, die dem Diözesanrat der anderen Diözesen vergleichbar ist, und den Diözesan-Synodalrat, der im Klammerzusatz „Pastoral-Rat“ genannt ist (Synodal-Ordnung §§ 24–27, §§ 28–31: Abl 1968, Nr. 178 S. 228–230).

der Aufgaben zu erkennen¹⁹. Stellung und Funktion des Diözesanrats der Katholiken im Bistum Trier²⁰ dagegen kann man nur erschließen, sofern man die Tatsache berücksichtigt, daß ein Pastoralrat nicht existiert und man gewisse andere Erklärungen und Aussagen als Interpretationshilfen hinzunimmt²¹. Allein in dem Dekret „Die Ordnungen der Räte“ der Synode des Bistums Meissen wird der Grund genannt, der dazu geführt hat, Diözesanrat und Pastoralrat in einem Gremium zusammenzufassen: „Um eine einheitliche Arbeitsweise zu sichern und die Zahl der Gremien im Bistum nicht unnötig zu verdoppeln, wird im Bistum Meissen für diese vom Konzil empfohlenen Gremien ein ‚Bistumsrat‘ gebildet“²². Nur in Trier ist der Priesterrat an der Bestellung der Mitglieder des anderen Gremiums nicht beteiligt; die priesterlichen Mitglieder des Diözesanrates werden in Trier als Vertreter der Regionen gewählt²³. An der Regelung des Vorsitzes in den beiden Räten läßt sich ein bemerkenswerter Unterschied feststellen. In Paderborn gehört der Erzbischof beiden Räten als Mitglied an und führt in ihnen den Vorsitz²⁴. In Trier und Meissen ist das nicht der Fall²⁵. Während in Paderborn dadurch das Miteinander und die Einheit von Bischof und Gliedern der Kirche den angemessenen Ausdruck findet (U n t e r t y p 2a), sind die Räte in Trier und Meissen als partnerschaftliches Gegenüber zum Bischof konzipiert (U n t e r t y p 2b).

Typ 3 kennt auf Bischofsebene nur einen einzigen Rat: In R o t t e n b u r g ist der Priesterrat mit seinen stimmberechtigten Mitgliedern voll in den Diözesanrat integriert, unbeschadet der allgemeinrecht-

¹⁹ Paderborn, Diözesanrat, Satzung (Statut für die beratenden Gremien der Mitverantwortung im Erzbistum Paderborn, Separatausgabe S. 23).

²⁰ Die Satzung, die sich der Diözesanrat der Katholiken im Bistum Trier gegeben hat, ist unter der Rubrik „Kirchliche Mitteilungen“ im Abl 133, 1969, Nr. 235 S. 139–140 veröffentlicht.

²¹ Vgl. Mitteilungen des Priesterrates der Diözese Trier Nr. 1/Juli 1968 S. 10; Nr. 4/März 1969 S. 19; Mitteilungen für Seelsorge und Bildungsarbeit im Bistum Trier 2, 1969, Nr. 11 S. 1. — Die Aufgaben des Pastoralrats soll der Diözesanrat durch seinen Sachausschuß „Pastorale Fragen“ wahrnehmen: Bischof Dr. B. Stein teilte auf der 3. Vollversammlung des Diözesanrates mit, „daß im Bistum Trier kein Seelsorge- oder Pastoralrat wie in anderen Bistümern gebildet wird. Dessen Aufgaben werden vielmehr dem Sachausschuß für pastorale Fragen des Diözesanrates übertragen“ (Trierische Landeszeitung Nr. 85 vom 13. 4. 1970, S. 4).

²² Meissen, Bistumsrat, Ordnung, Präambel Abs. 2 (Synodal-Dekret II „Die Ordnungen der Räte“, Separatausgabe S. 7).

²³ Trier, Diözesanrat, Satzung II 3 (Abl 113, 1969, Nr. 235, S. 139).

²⁴ Paderborn, Diözesanrat, Satzung § 2,1; § 3,1 (Statut für die beratenden Gremien der Mitverantwortung, Separatausgabe S. 23–24).

²⁵ Meissen, Bistumsrat, Ordnung III 1 (Synodal-Dekret II „Die Ordnungen der Räte“, Separatausgabe S. 8); Trier, Diözesanrat, Satzung IV 1 (Abl 113, 1969, Nr. 235, S. 239).

lich festgelegten Befugnisse des Priesterrates²⁶. Darüber hinaus ist bedeutsam, daß die Reduzierung der Räte auch einen der sogenannten „alten“ Räte umgreift: Der Diözesanrat in Rottenburg ist zugleich Diözesansteuervertretung, wie sie das Kirchensteuergesetz des Landes Baden-Württemberg vom 18. Dezember 1969 in Paragraph 9 vorsieht²⁷. Was in Rottenburg auf der Ebene der Pfarrei gelungen war — nämlich „die drei bisherigen Gremien, Pfarrausschuß, Ortskirchensteuervertretung und Kirchenstiftungsrat in ein Gremium, den Pfarrgemeinderat, zusammenzufügen“ — wollte man auch auf Diözesanebene erreichen: „eine möglichst einfache und leicht durchschaubare Struktur“²⁸. Doppelarbeit und Kompetenzüberschneidungen sollten durch Verklammerung der drei nachkonziliaren Räte Priesterrat, Pastoralrat, Diözesanrat vermieden werden. Daher wurde nur ein Gremium eingerichtet: der Diözesanrat, „der in gemeinsamer Verantwortung mit dem Bischof der Erfüllung des Heilsauftrages der Kirche in der Diözese dient“²⁹. Die gemeinsame Verantwortung und das Miteinander zwischen Bischof und Gliedern der Kirche hat seine entsprechende Ausformung darin gefunden, daß der Bischof Mitglied des Diözesanrates ist und den Vorsitz führt.

Im Bereich der deutschen Diözesen haben sich demnach drei Grundtypen für das Verhältnis der nachkonziliaren Räte entwickelt: Typ 1 mit drei Räten, die unabhängig nebeneinander existieren oder in sachlicher Vorordnung beziehungsweise voller Überordnung eines Rates über die beiden anderen arbeiten; Typ 2 mit nur zwei Räten und Typ 3 mit einem einzigen Rat.

2. Die Rechtsgrundlagen

Nach dieser Bestandsaufnahme stellt sich die Frage: Wie konnte es zu der bunten Vielfalt kommen? Beruft man sich doch für alle drei Grundtypen auf die konziliaren und nachkonziliaren Normen. Es ist die Frage nach den Rechtsgrundlagen.

Wer nach der Antwort sucht, dem fällt bald auf, daß das Zweite Vatikanische Konzil in verschiedenen Dokumenten von Räten oder Gremien spricht, die auf Diözesanebene gebildet werden sollen, ohne daß zwischen den einzelnen Aussagen ein näherer Bezug hergestellt ist.

²⁶ Rottenburg, Diözesanrat, Satzung (Abl 30, 1970, Nr. A 25 36 S. 47—49) bes. § 2,3.

²⁷ Rottenburg, Diözesanrat, Satzung § 1,8 (Abl 30, 1970, Nr. A 25 36 S. 48).

²⁸ Rottenburg, Diözesanrat, Dekret vom 18. 2. 1970 (Abl 30, 1970, Nr. A 25 35 S. 47).

²⁹ Rottenburg, Diözesanrat, Dekret vom 18. 2. 1970 und Satzung § 1,1 (aaO. 47).

Nach dem Dekret „*Presbyterorum Ordinis*“ über Dienst und Leben der Priester Art. 7 I und den Ausführungsbestimmungen im Motu Proprio „*Ecclesiae Sanctae*“ I Nr. 15 ist in jeder Diözese ein Kreis oder Senat von Priestern einzurichten, der (in den Ausführungsbestimmungen) Priesterat (*Consilium Presbyterale*) genannt wird. Dieser Rat soll das Presbyterium der Diözese repräsentieren und den Bischof in der Leitung der Diözese mit seinem Rat wirksam unterstützen (VatPresb 7 I). In ihm soll der Bischof seine Priester hören, sie um Rat fragen und mit ihnen das besprechen, was die Erfordernisse der pastoralen Arbeit und das Wohl der Diözese betrifft (EcclSanct I 15 § 1³⁰).

Im Dekret „*Christus Dominus*“ über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche wird unter der Überschrift „*Diözesankurie und diözesane Räte*“ in Art. 27 V als wünschenswert erklärt, daß in jeder Diözese ein besonderer Pastoralrat eingesetzt wird. Seine Einrichtung wird auch in den Ausführungsbestimmungen nur empfohlen, wenngleich sehr empfohlen (EcclSanct I 16). Dem Pastoralrat steht der Diözesanbischof vor. Ihm sollen besonders ausgewählte Kleriker, Ordensleute und Laien angehören. Aufgabe des Rates soll es sein, alles, was die pastorale Arbeit betrifft, zu untersuchen, zu beraten und daraus praktische Folgerungen abzuleiten (VatEp 27 V), so daß Leben und Wirken des Gottesvolkes immer mehr mit dem Evangelium übereinstimmen (EcclSanct I 16 § 1). Wird die Einrichtung des Pastoralrates im Bischofsdekret als wünschenswert bezeichnet, so ist das Dekret „*Ad gentes*“ über die Missionstätigkeit der Kirche bestimmter. Nach Möglichkeit — so heißt es dort — soll in jeder Diözese des Missionsbereichs ein Pastoralrat zur besseren Koordinierung der missionarischen Tätigkeit gebildet werden, in dem Kleriker, Ordensleute und Laien durch ausgewählte Delegierte vertreten sind (VatMiss 30 II). In den Ausführungsbestimmungen im Motu Proprio „*Ecclesiae Sanctae*“ heißt es dazu, der Pastoralrat werde ordnungsgemäß eingerichtet. Der Aufgabenkreis des Pastoralrats ist für den Missionsbereich erweitert. Er hat bei der Vorbereitung der Diözesansynode mitzuhelfen und für die Durchführung der Diözesanstatuten mitzusorgen (EcclSanct III 20).

Im Dekret „*Apostolicam actuositatem*“ über das Apostolat der Laien ist schließlich von einem Gremium die Rede, das die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im karitativen und sozialen Bereich und in anderen Bereichen bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen soll und der Koordinierung der verschiedenen Vereinigungen und Werke der Laien dient (Art. 26 I).

³⁰ Die jüngsten Weisungen des Apostolischen Stuhles über die Priesterräte sind enthalten in dem Rundschreiben (Litt. circ.) der SC Cler. vom 11. 4. 1970: *Communicationes* 2, 1970, 49—55; s. dazu unten II 1 a.

Über die Beziehungen der Räte zueinander, ihre Unterscheidung und Abgrenzung enthält lediglich das Priesterdekret in einer Anmerkung einen Hinweis (Anm. 41 zu Art. 7 I). Dort ist gesagt, daß sich der Priesterrat eindeutig von dem Pastoralrat unterscheide; denn diesem gehörten auch Laien an und ihm obliege es, allein — *tandummodo* — genau zu erforschen, was die pastorale Arbeit betrifft. Mit den Beziehungen zwischen den einzelnen Räten und ihrer Koordination auch mit den anderen kraft vorkonziliaren Rechts bestehenden diözesanen Räten befassen sich ausdrücklich die Ausführungsbestimmungen zu Bischofs- und Priesterdekret, in denen Priesterrat und Pastoralrat in einem Abschnitt behandelt sind. Dort ist empfohlen, daß die Bischöfe, vor allem in den Bischofskonferenzen, gemeinsame Beschlüsse fassen und für alle Diözesen des Landes ähnliche Richtlinien erlassen (EcclSanct I 17 § 1 Abs. 1). Die Bischöfe sollen ferner dafür sorgen, daß alle diözesanen Gremien in geeignetster Weise koordiniert werden, durch genaue Abgrenzung der Zuständigkeit, durch wechselseitige Teilnahme der Mitglieder, auf andere Art und Weise (ebd. Abs. 2). Damit ist den Bischöfen ein weiterer Spielraum gegeben. Sie können die Koordinierung durch verbindliche Normen regeln, die für den Bereich der Bischofskonferenz einheitlich sind. Die notwendigen Normen kann aber auch jeder einzelne Diözesanbischof für seine Diözese selbst erlassen, wobei in diesem Fall nur dafür zu sorgen ist, daß die einzelnen Normen einander ähnlich sind, nicht zu stark voneinander abweichen. Von dieser letzten Möglichkeit haben die deutschen Bischöfe Gebrauch gemacht³¹. Die Deutsche Bischofskonferenz hat darauf verzichtet, für die Räte einheitlich verbindliche Normen zu erlassen. Sie hat sich mit Empfehlungen und Grundsätzen begnügt. Auf ihrer Vollversammlung vom 13. bis 16. Februar 1967 hat sie „*Empfehlungen zur Konstituierung von Priester- und Seelsorgerat*“³² und Grundsätze „*zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolates*“³³ beschlossen. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in Zusammenarbeit mit der Konferenz der Leiter der Seelsorgeämter und im Einvernehmen mit der Bischöflichen Kommission für Laienfragen Mustersatzungen für die

³¹ Die Bischöfe waren dazu auch aufgrund des Motu Proprio „*Catholicam Christi Ecclesiam*“ vom 6. 1. 1970 über die Einrichtung des Laienrates und der Apostolischen Studienkommission „*Iustitia et Pax*“ berechtigt. Nach dessen Art. 9 ist mit dem 6. 1. 1967 das Dekret über das Apostolat der Laien in Kraft getreten; zugleich wurde den Bischöfen und Bischofskonferenzen aufgetragen, das Dekret in ihren Diözesen und Bereichen durchzuführen (AAS 59, 1967, 25—28).

³² Abgedruckt: Nachkonziliare Dokumentation 13, Trier 1968, 89—91.

³³ Abgedruckt: ebd. 93—95; AfkKR 136, 1967, 523—525.

Räte des Laienapostolats erarbeitet³⁴. Aus den Empfehlungen und Grundsätzen geht hervor, daß die Deutsche Bischofskonferenz drei Räte auf Diözesanebene empfiehlt: den Priesterrat, den Seelsorge- oder Pastoralrat und den Diözesanrat als Beratungs- und Koordinierungsgremium des Laienapostolats entsprechend Art. 26 des Dekrets über das Apostolat der Laien. Dabei soll dem Pastoralrat eine sachliche Priorität in den Fragen der Pastoral zukommen. Seine Mitglieder sollen zu je einem Drittel vom Bischof frei berufen und vom Priester- und Diözesanrat benannt werden.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat demnach die konziliaren und nachkonziliaren Normen so interpretiert, daß neben dem Priesterrat, der nach allgemeinem Recht verbindlich vorgeschrieben ist, in jeder Diözese ein Pastoralrat und ein Diözesanrat gebildet werden. Damit ist Typ 1 mit den drei diözesanen Räten als dem gesamt- wie teilkirchlichen Recht entsprechend anzusehen. Typ 2, nach dem es neben dem Priesterrat nur einen Rat gibt, der Pastoralrat und Diözesanrat zugleich ist, und Typ 3 mit einem Rat weichen zwar von den Empfehlungen der Bischofskonferenz ab; sie verstoßen jedoch weder gegen das teilkirchliche Recht, da es sich nur um Empfehlungen handelt, noch gegen die gesamtkirchlichen Normen; denn die konziliaren Dokumente selbst sind hinsichtlich der Frage, ob und wie sich Pastoralrat und Rat nach VatLaic 26 voneinander unterscheiden, nicht eindeutig. Auch die Ausführungsbestimmungen (EcclSanct I 17) über die Koordinierung der diözesanen Räte haben das Problem nicht gelöst. In den konziliaren Normen gibt es einige Anhaltspunkte, die für eine *Identität* von Pastoralrat und dem in Art. 26 des Dekrets über das Apostolat der Laien vorgesehenen Rat sprechen. Beiden Gremien kommen *gleiche Aufgaben* zu: Der Pastoralrat soll alles, was das pastorale Wirken betrifft, untersuchen und beraten (VatEp 27 V; EcclSanct I 16 § 1); der Rat nach VatLaic 26 soll das apostolische Wirken der Kirche in den verschiedenen Bereichen unterstützen. Beide Räte haben ferner die *gleiche Struktur*: Der Pastoralrat setzt sich aus Klerikern, Ordensleuten und Laien zusammen (VatEp 27 V; EcclSanct I 16 § 3); im Rat nach VatLaic 26 arbeiten Kleriker und Ordensleute mit den Laien zusammen³⁵. Die Textgeschichte der zwei Konzilsaussagen bestä-

³⁴ Die Mustersatzungen sind datiert: Bad Godesberg, den 19. 6. 1967; abgedruckt: AfkKR 136, 525—532.

³⁵ Vgl. K. Mörsdorf, Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche: *Ecclesia et Ius*. Festschrift A. Scheuermann, Paderborn 1968, 110—111; auch F. Hengsbach, Das Konzilsdekret über das Laienapostolat, Paderborn 1967, 129; F. Klostermann, Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 682; nach ihm sind die in Art. 26 genannten Gremien nur „natürlich an sich nicht identisch“ mit dem Pastoralrat nach VatEp 27 V.

tigt, daß beiden Gremien eine ähnliche, wenn nicht sogar gleiche Konzeption zugrunde lag; beide waren ursprünglich als Koordinierungsgremien für das apostolische Wirken und als Sachverständigenräte gedacht, wenn auch getrennt für Kleriker und Laien³⁶. Dem Rat nach *Vat-Laic* 26 soll aber auch die Koordinierung der Laien zukommen. Er hat *Doppelfunktion*, was dafür sprechen könnte, daß dieser Rat nicht mit dem Pastoralrat identisch, sondern ein sogenannter Laienrat ist. Daher wird die Ansicht vertreten, daß es sich um zwei verschiedene und vom Konzil bewußt so konzipierte Gremien handelt³⁷. Andererseits bleibt zu bedenken, daß die Sendung in der Welt nicht allein Auftrag der Laien und ihrer Verbände, sondern aller Glieder der Kirche ist; daher habe ein eigener Laienrat keine Berechtigung, wofür auch die vorgesehene Zusammensetzung des Rates aus Laien, Klerikern und Ordensleuten spreche³⁸.

Das Vaticanum II selbst hat also keine durchdachte, ausgereifte und ganzheitliche Konzeption für die diözesanen Räte vorgelegt³⁹, sondern einen weiten Raum für die Weiterentwicklung offengelassen, da es nur einige Markierungen und Leitlinien angebracht hat. Damit ist auch Raum gelassen für die Reduzierung der nachkonziliaren Räte. Einzelne deutsche Bischöfe haben die ihnen offenstehenden Möglichkeiten weitgehend genutzt. Sie haben Pastoralrat und Diözesanrat in einem Gremium vereinigt oder die vielen Räte, die mit dem gleichen Materialobjekt zu tun haben, nämlich „mit dem, was das pastorale Wirken anlangt“, organisatorisch so miteinander verklammert, daß nur mehr ein Rat besteht, wobei der integrierte Priesterrat seine allgemeinrechtlich vorgesehene Stellung und Funktion behält. Typ 2 und Typ 3 können daher nicht als widergesetzlich (*contra legem*), bei enger Interpretation der Weisungen höchstens als an der Weisung vorbeiführende Fortbildung (*praeter legem*) bezeichnet werden.

3. Die Frage der Legitimität

Damit stellt sich die Frage: Ist die Ausformung des konziliaren Ansatzes, wie man sie in den deutschen Diözesen antrifft, legitim? Kann die Forderung nach Reduzierung der Räte rechtmäßig erfüllt werden?

³⁶ H. Schmitz, Reduzierung der nachkonziliaren Räte?: *Miscellanea „Ius Populi Dei“* in honorem R. Bidagor, Romae 1971.

³⁷ Vgl. H. Maier, Politische Theologie? Einwände eines Laien: *Stimmen der Zeit* 183, 1969, 90 Anm. 73; H. Maier stützt sich dabei auf eine Mitteilung von J. Hirschmann.

³⁸ Vgl. K. Mörsdorf, *Das eine Volk Gottes* 110–111.

³⁹ W. Kasper, *Stellung und Funktion* 50–51; K. Mörsdorf, *Das eine Volk Gottes* 111.

Typ 1 legt die Gliederung des Volkes Gottes in Laien und Kleriker zugrunde und geht von der Verschiedenheit der Glieder der Kirche und ihrer verschiedenen Teilhabe an der Sendung der Kirche aus. Dementsprechend sind die Räte als Laienrat und Priesterrat gebildet. Unter Beteiligung dieser beiden Räte wird dann die gemeinsame Verantwortung aller Glieder an Sendung und Auftrag der Kirche in einen dritten Rat, den Pastoralrat eingebracht. Folgerichtig ist ihm in pastoralen Fragen sachliche Priorität zugesprochen. Typ 1 ist legitim. Bei Typ 2, zu dem die Diözese Trier gehört, dagegen geht es darum, eine Vertretung, eine Repräsentation aller Glieder der Diözese zu schaffen, insofern Laien und Kleriker in fundamentaler Gleichheit der Kirche angehören, was das Vaticanum II betont herausgestellt hat. Daher ist der Diözesanrat als Gremium eingesetzt, das Position und Funktion von Laienrat und Pastoralrat übernimmt. Die besondere Stellung der Priester bleibt im Priesterrat berücksichtigt. Wenn man die Aussagen des Vaticanum II über das Volk Gottes und die fundamentale Gleichheit der Kirchenglieder ernst nimmt, kann man Typ 2 die Legitimität nicht absprechen. Das dürfte auch für Typ 3 gelten, der nur einen Rat auf Bistumsebene kennt. Auch bei ihm geht es nicht nur darum, Doppelarbeit und Kompetenzüberschneidungen zu vermeiden; letztlich soll in dem einen Gremium die gemeinsame Verantwortung aller Glieder der Kirche in ihrer fundamentalen Gleichheit wie in ihrer Verschiedenheit sichtbar werden und einen angemessenen rechtlich greifbaren Ausdruck finden.

Kirchenrechtlich kann die Legitimität einer Reduzierung der Räte nur vom „Wozu“ der Räte her beurteilt werden. Erst wenn feststeht, was die Räte sollen, was mit ihrer Einrichtung bezweckt ist, erst wenn ihre Funktion klargestellt ist, lassen sich die organisatorischen Fragen lösen. In Art. 31 I der Dogmatischen Konstitution „*Lumen gentium*“ über die Kirche, heißt es in konsequenter Entfaltung der an früheren Stellen (Art. 9—17 behandelten Lehre vom Volk Gottes, daß die Laien „auf ihre Weise (*suo modo*) an dem priesterlichen, dem prophetischen und dem königlichen Amt Christi teilhaben und zu ihrem Teil (*pro parte sua*) die Sendung des ganzen christlichen Volkes in Kirche und Welt ausüben“. Der Laie ist nicht auf die Ausübung von Diensten in der Welt beschränkt. Er fragt daher mit Recht nach seiner Partizipation am Wirken der Kirche⁴⁰. In Art. 37 I der gleichen Konstitution heißt es: „Entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und hervorragenden Stellung, die sie einnehmen, haben (die Laien) die Befugnis, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären. Gegebenenfalls soll das durch die dazu von der Kirche festgesetzten Einrich-

⁴⁰ K. Mörsdorf, Das eine Volk Gottes 105—111, 108.

tungen geschehen.“ Diese entscheidende Aussage⁴¹ räumt den Laien grundsätzlich ein Recht auf Mitsprache ein. Es bedarf allerdings notwendig einer näheren Bestimmung, einer Konkretisierung, wenn es sinnvoll und fruchtbar angewendet werden soll. Andererseits enthält die Aussage eine streng verpflichtende Weisung an die kirchlichen Amtsträger, den Laien die Ausübung ihres Rechts auf Mitsprache zu ermöglichen. Das aber bedeutet in der Umkehr für die Laien einen Anspruch auf Erlass von Normen, in denen ihr Recht entsprechend ausgestaltet wird⁴². Den Anfang hat das *Vaticanium II* selbst gesetzt. Es hat Gremien geschaffen, in denen es zu fruchtbarem Dialog zwischen allen Kirchengliedern über das pastorale Wirken und schließlich zum Konsens kommen soll. Gleiche Funktion hat der Priesterrat, der dem Dialog unter den Priestern und mit dem Bischof dienen soll⁴³. Aufgabe der einzelnen Bischofskirchen und der teilkirchlichen Verbände ist es, diesen Ansatz zu entfalten und das Rätewesen weiterzuentwickeln. Der konziliaren Räte-Idee widerspricht es aber, wenn die Räte dazu mißbraucht werden, als Echo, als Alibi oder als Feigenblatt zu dienen⁴⁴. Das wäre der Fall, wenn man die Räte dazu einrichtete, um den Anschein zu geben, als könnten die betreffenden Kreise mitsprechen, wie es zum Beispiel faktisch oft bei den Pfarrgemeinderäten geschehen ist. Das wäre der Fall, wenn man Räte bildete aus Kompetenz- oder Verantwortungsfurcht oder um Entscheidungen zu verschleppen. Das wäre ferner der Fall, wenn der Rat, den ein Gremium erarbeitet hat, den Ratsempfänger nur interessiert, sofern er in seine Konzeption paßt, oder der Rat dazu eingesetzt ist, zustimmendes Echo zu liefern oder nur Argumente Pro zu sammeln, damit man sich auf ihn als Kronzeugen berufen kann. Daher scheint es der vom Konzil dem Priesterrat zugeordneten Funktion zu widersprechen, wenn nach der jüngsten Weisung des Apostolischen Stuhls der Priesterrat nur solche Fragen behandeln darf, die der Bischof ihm vorlegt oder wenigstens zuläßt⁴⁵. Die kirchlichen Ratsgremien müssen auch ungebeten ihren Rat erteilen können.

⁴¹ Vgl. auch den Entwurf eines Grundgesetzes für die Kirche (Schema legis *Ecclesiae fundamentalis*) c. 13 § 3: Herder-Korrespondenz 24, 1970, 274.

⁴² H. Socha, Grundlegung von Beispruchsrechten der Laien durch das II. Vatikanische Konzil: *Ecclesia et Ius*. Festschrift A. Scheuermann, Paderborn 1968, 367–368.

⁴³ In den Litt. circ. der SC Cler. vom 11. 4. 1970 wird das erneut betont (n. 5 II): *Communicationes* 2, 1970, 51. Vgl. auch L. M. Weber, Der Priesterrat: Der Seelsorger 38, 1968, 105–118.

⁴⁴ Vgl. D. Dreitzel — H. Friedrich, Das Institut des wissenschaftlichen Beirats auf Bundesebene: Der Sachverständige in der Politik, *Loccumer Protokolle* 21/1967, 56.

⁴⁵ SC Cler., Litt. circ. vom 11. 4. 1970, n. 8 I: *Communicationes* 2, 1970, 53.

Sinn und Zweck der nachkonziliaren Räte ist es, Teilhabe und Mitwirkung der Glieder der Kirche an Sendung und Aufgabe der Kirche zu institutionalisieren, zugleich aber auch Zufall und Belieben, Willkür und Mißbrauch so gut wie möglich auszuschalten. Dieses Ziel läßt sich auf verschiedenen Wegen, auf verschiedene Weise und mit verschiedenem Akzent erreichen. Mehrere Möglichkeiten stehen der kirchlichen Autorität zur Verfügung.

Grundlegende Bedeutung kommt dabei wegen der Fundamentalaussage in Art. 37 I der Kirchenkonstitution den Aspekten der Repräsentativität und des Sachverstands zu. Darüber hinaus gilt es folgende Gesichtspunkte zu beachten, die zu drei Bezugspaaren zusammengefaßt werden können: a) Miteinander und Gegenüber von Amtsträger und Gemeinschaft; b) Entscheidungsfindung und Entscheidungsvorbereitung; Auswählen aus Alternativen und Erarbeiten von Alternativen; c) Mitentscheidungsrecht und Beispruchsrecht. Legt man das Schwergewicht auf die Repräsentativität, will man also Sendung und Aufgabe aller in der Kirche betonen und dabei die Funktion des Amtes als Dienst an der anvertrauten Gemeinschaft hervorheben, legt es sich nahe, nur ein repräsentatives Gremium mit dem Bischof an der Spitze zu schaffen. Diesem sollte die Entscheidungsfindung und in Konsequenz daraus auch ein Mitentscheidungsrecht zugestanden werden, wobei die Letztverantwortlichkeit des Amtsträgers zu wahren ist und durchaus gewahrt werden könnte. Möglich ist es auch, diesem Gremium nur ein Beispruchsrecht in bestimmten Fällen zuzugestehen, so daß der Bischof gehalten ist, Rat oder Zustimmung des Gremiums einzuholen, wenn er rechtswirksam handeln will. Soll das Hauptgewicht aber auf dem Sachverstand liegen, wird man nicht umhinkönnen, mehrere Sachverständigenräte zur Entscheidungsvorbereitung zu bilden, die dann als Gegenüber zum Amtsträger zu organisieren sind. Der Sachverstand kann aber auch in den Ausschüssen angesiedelt werden, wenn das Gremium in erster Linie repräsentativ geprägt ist. Die Gefahr der Eindimensionalität, die bei nur *einem* diözesanen Ratsgremium bestehen könnte, wird dadurch gemindert. Die einzelnen Kombinationsmöglichkeiten können hier nicht durchgespielt werden.

Aus der Sicht des Kirchenrechts allein kann über die Zahl der Räte nicht viel festgelegt werden, da die Antwort von *Vorentscheidungen nicht rechtlicher Art* abhängt. Die Kirche muß entscheiden, wie sie die Akzente setzen und die Gewichte verteilen und welchen Weg sie gehen will. Je nachdem welche Kombination gewählt wird, sind die Konsequenzen für Struktur und Organisation verschieden, muß die Frage nach der Reduzierung der Räte anders beantwortet werden.

Bei Priesterrat und Pastoralrat handelt es sich um kirchenamtliche Organe. Nicht so eindeutig ist der Charakter des Rates nach VatLaic 26 zu bestimmen. Er hat — wie bereits dargelegt — *Doppel-funktion*, eine mehr kirchliche oder besser innerkirchliche, Koordination des pastoralen Wirkens, und eine Funktion nach außen, Koordination der Kräfte, die in den gesellschaftlichen Bereich hinein wirken. Diese Doppelfunktion ist besonders stark ausgeprägt in den Räten des Laienapostolats, die nach den Grundsätzen der Deutschen Bischofskonferenz in den deutschen Diözesen bestehen. Diese Räte sind als kombinierte Organe der kirchlichen Räteordnung und des katholischen Verbandswesens auf allen kirchlichen Ebenen (Pfarrei, Dekanat, Diözese) und soweit es erforderlich ist, auch auf anderen Ebenen (Stadt, Kreis, Bezirk, Land) einzurichten. Die Räte führen die Bezeichnung Pfarrgemeinderat; Katholikenausschuß von Dekanat, Stadt, Kreis, Bezirk; Diözesanrat der Katholiken im Bistum; Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte der Katholiken im Land; Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Neben Organisation und Zusammensetzung läßt vor allem die Aufgabenstellung das Janusgesicht dieser Räte deutlich hervortreten. Sie sollen einerseits den jeweiligen kirchlichen Amtsträger in den Fragen des pastoralen Wirkens beraten und unterstützen; andererseits sollen sie die Kräfte des Laienapostolats koordinieren, gemeinsame Unternehmungen der Katholiken durchführen oder unterstützen, Anliegen der Katholiken in der Öffentlichkeit vertreten: „so sollen sie am Apostolat in Kirche und Welt mitwirken“⁴⁶. Die Räte des Laienapostolats nehmen damit wenigstens zum Teil Aufgaben wahr, die bislang dem Verbands- und Laienkatholizismus zukamen. Darum entsenden die kirchlich anerkannten Verbände, Organisationen und Institutionen Delegierte in diese Räte. Auf die Gefahr, daß nämlich zugunsten des Aufbaues der nachkonziliaren Räte der gerade in Deutschland so bedeutsame und noch existierende Verbands- und Laienkatholizismus abgebaut wird, ist nachdrücklich hingewiesen worden⁴⁷.

⁴⁶ Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats: Nachkonziliare Dokumentation 13, Trier 1968, 93 f.; vgl. ferner Mustersatzungen für die Räte des Laienapostolats: AfKKR 136, 1967, 525—532.

⁴⁷ H. Maier, Politische Theologie? Einwände eines Laien: Stimmen der Zeit 183, 1969, 88; ders., Demokratie in der Kirche. Friedliche Anmerkungen zu einem umstrittenen Thema: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 20, 1969, 656—670; ders., Noch einmal: Politische Theologie: Stimmen der Zeit 185, 1970, 168—171; St.-E. Szydzik, Die Rolle unserer Organisation innerhalb der hierarchischen Strukturen der Kirche: Akademische Monatsblätter 82, 1970, 138: „Eine enge Verbindung von Amt und organisiertem Katholizismus ist wünschenswert. Keineswegs wünschenswert ist jedoch eine Auflösung der autonomen, auf Welt und Gesellschaft gerichteten Bereiche des Katholizismus in die Strukturen des kirchlichen Amtes.“

Bei den Räten des Laienapostolats sind verschiedene Funktionsbereiche unglücklich miteinander verquickt und vermengt. Dieser funktionale Dualismus könnte dadurch aufgelöst werden, daß man die beiden Funktionsbereiche verschiedenen Gremien zuweist. Man kann die Bereiche Seelsorge und Laienapostolat fruchtbar kaum gegeneinander abgrenzen⁴⁸. Aber man kann und muß unterscheiden zwischen der Sendung der Kirche und dem Auftrag, den der Christ als einzelner oder im Verbund, im eigenen Namen als Glied der pluralistischen Gesellschaft zu erfüllen hat. Für das Verhältnis Kirche und politische Gemeinschaft ist das in der Pastoralkonstitution des Konzils „*Gaudium et spes*“ über die Kirche in der Welt von heute in Art. 76 I ausdrücklich erklärt. Man müßte also zwischen den kirchlichen oder kirchenamtlichen Räten, auf der Bistumsebene wäre das der Diözesanrat oder der Pastoralrat, und zwischen den Katholikenausschüssen differenzieren. Die kirchenamtlichen Räte wären zuständig in den Fragen, die mit Sendung und Auftrag der Kirche zusammenhängen, einschließlich ihres Öffentlichkeitsauftrags, wie er in der Pastoralkonstitution Art. 76 V umschrieben ist. Die Aufgaben, die sich aus Sendung und Auftrag der Christen als einzelnen und vor allem im Verbund ergeben, besonders die Koordinierung dieser Kräfte, sollten von Katholikenausschüssen oder entsprechenden Arbeitsgemeinschaften wahrgenommen werden. Dadurch würde vermieden, daß die kirchenamtlichen Organe für Dinge in Anspruch genommen werden, die nicht in ihre Kompetenz fallen und fallen können. Dadurch allein könnte auch der Tatsache angemessen Rechnung getragen werden, daß in den Bereichen des gesellschaftlichen Auftrags die Meinungen und Auffassungen der einzelnen Christen nicht immer übereinstimmen können. Die Katholikenausschüsse wären nicht gehalten, sich entsprechend den kirchlichen Ebenen (Pfarrei, Dekanat, Region und Bistum) und nach kirchlichen Grundsätzen zu bilden; sie wären frei, sich gemäß den Gegebenheiten und Notwendigkeiten auf den gesellschaftlichen Ebenen, auch den politischen, wie Gemeinde, Stadt, Kreis, Land zu organisieren⁴⁹.

Die drei genannten Grundtypen — drei Ratsgremien auf Diözesanebene wie nur ein Diözesanrat — sind legitim. Gegen eine Reduzierung der drei nachkonziliaren Räte ist kirchenrechtlich nichts einzu-

⁴⁸ Insofern ist Bischof H. Tenhumberg zuzustimmen, dessen diesbezgl. Äußerungen von H. Maier (Politische Theologie? 88 Anm. 64) wiedergegeben sind.

⁴⁹ Das Verlangen, die Stadt- und Kreiskatholikenausschüsse aufzulösen, erscheint in dieser Sicht unberechtigt. Vollberechtigt dagegen ist der Wunsch, auf den kirchlichen Ebenen von Dekanat und Region (Bezirk) kirchliche Räte einzurichten Vgl. E. Pfeiffer, Bericht des Vorsitzenden des Diözesanrats: Mitteilungen für Seelsorge und Bildungsarbeit im Bistum Trier 2, 1969, Heft 11 S. 1).

wenden. Wie aber steht es mit den anderen diözesanen Räten? Welche Möglichkeiten einer legitimen Reduzierung gibt es hier?

II. Die Räte nach dem CIC und nach teilkirchlichem Recht

Nach dem CIC besteht in jeder Diözese ein Domkapitel oder ein diesem entsprechendes Kollegium und ein Diözesanverwaltungsrat. Nach teilkirchlichem Recht gibt es den Diözesankirchensteuerrat, den Geistlichen Rat und den Bischofsrat. Wie verhalten sich diese Gremien zu den nachkonziliaren diözesanen Räten? Ist auch bei ihnen eine Reduzierung möglich?

1. Domkapitel, Geistlicher Rat und Bischofsrat

Domkapitel und Geistlicher Rat sind Ratskollegien des Diözesanbischofs, die scharf in ihrer Rechtsstellung voneinander unterschieden werden müssen. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß ihnen oft die gleichen Personen angehören.

Das Domkapitel war als Rat und Senat dem Bischof zur Unterstützung beigegeben. Dazu hat es ein Beispruchsrecht, so daß der Bischof gehalten ist, in bestimmten Angelegenheiten entweder den Rat oder die Zustimmung des Domkapitels einzuholen, um rechtswirksam handeln zu können (c. 391 § 1). In den Diözesen, in denen kein Domkapitel errichtet ist, kommen dessen Stellung und Funktion hinsichtlich der Diözesanregierung dem Rat der Diözesankonsultoren zu (cc. 423—428). Für die diözesanähnlichen Teilkirchen bestehen ähnliche Räte.

Vom Domkapitel und den entsprechenden Räten handelt Art. 27 II des Bischofsdekrets. Die Mitglieder der Räte werden als Mitarbeiter des Bischofs in der Leitung der Diözese besonders erwähnt. In Satz 2 von Art. 27 II steht die Weisung: „Diese Einrichtungen, besonders die Domkapitel, sollen, soweit es nötig ist, eine den heutigen Erfordernissen angepasste neue Ordnung erhalten.“ Diese Weisung ist auf Antrag von sechs Konzilsvätern in den Dekrettext aufgenommen worden⁵⁰. Die Konzilsväter wollten sichergestellt wissen, daß aus der in einem anderen Konzilsdokument, in Art. 7 des Priesterdekrets, vorgesehenen Einrichtung des Priesterrats die notwendigen Konsequenzen für die anderen diözesanen Ratsgremien gezogen werden. Die Absicht der Konzilsväter wurde indessen dadurch verfälscht, daß der im Antrag vorgeschlagene Text durch den Zusatz „soweit es nötig ist“ eingeschränkt wurde. Die Weisung des Konzils zur Neuordnung der Domkapitel erhält daher erst ihr volles Gewicht, wenn

⁵⁰ Die Weisung ist erst in den Textus recognitus von 1965 aufgenommen worden; n. 27 II p. 49; relatio de n. 27 p. 61; modus 98 p. 80.

sie im Zusammenhang mit der Einrichtung des Priesterrats und den diesbezüglichen Aussagen des Priesterdekrets gesehen wird. In der Anmerkung 41 zu Art. 7 I des Priesterdekrets heißt es: „*Nach dem geltenden Kirchenrecht gibt es schon ein Kathedralkapitel als Senat und Rat des Bischofs (CIC c. 391), oder bei dessen Fehlen einen Kreis von Diözesankonsultoren (CIC cc. 423—428). Es ist jedoch der Wunsch, daß diese Institutionen so überprüft werden, daß den heutigen Verhältnissen und Erfordernissen besser entsprochen wird.*“ Der Sinn der Aussage ist unklar; soll damit gesagt sein, daß der Priesterrat die zeitgemäße Fortentwicklung des Domkapitels ist, oder ist damit nur darauf hingewiesen, die Domkapitel müßten ebenfalls zeitentsprechend umgestaltet werden? Die Unklarheit läßt sich nur im Rückgriff auf den Werdegang des Textes im Wege der historischen Interpretation beseitigen. Das Ergebnis zeigt, daß es sich beim Priesterrat nicht um einen neuen Rat, sondern um die Vervollkommnung jenes Gremiums handelt, daß „Senat und Rat des Bischofs“ genannt wird und das nach geltendem Recht bereits besteht: des Domkapitels⁵¹. Die Konzilsväter wollten also im Priesterrat keinen neuen Senat neben dem Domkapitel als Rat und Senat schaffen, sondern die Rechtsfigur eines Senats des Bischofs so weiterentwickeln, daß sie besser den heutigen Verhältnissen und Erfordernissen entspricht. Wie dem auch sei, im Motu Proprio „*Ecclesiae Sanctae*“ I 17 § 2 ist angeordnet, daß die nach geltendem Recht bestehenden Räte des Bischofs, das heißt vor allem das Domkapitel, solange ihre eigenen Aufgaben und ihre eigene Zuständigkeit behalten, bis ihre Überprüfung erfolgt ist. Damit ist die Dispositionsfreiheit des Diözesanbischofs in der Regelung der Organisationsfragen im Zusammenhang mit den diözesanen Ratsgremien stark eingeschränkt. Ganz abgesehen von den konkordatsrechtlichen Bindungen, kann der Bischof rechtliche Änderungen an der Stellung der Domkapitel nicht durchführen.

In der jüngsten Weisung des Apostolischen Stuhls über die Priesterräte vom 11. April 1970 ist jedoch die ursprüngliche Konzeption wiederaufgegriffen, wenn erklärt ist, daß Titel und Funktion eines „*Senats des Bischofs in der Leitung der Diözese*“ einzig und allein dem Priesterrat zustehen und der Priesterrat als der Rat bezeichnet ist, der seiner Natur und seiner Verfahrensweise nach unter den anderen Ratsgremien hervorragt. Es ist angeordnet, daß die Bischofskonferenzen ihre Vorschläge über die Neuordnung der Domkapitel und der entsprechenden Räte dem Apostolischen Stuhl bis zum 31. Dezember 1970 vorlegen⁵².

⁵¹ H. Schmitz, Priesterrat oder Domkapitel — „Senat des Bischofs in der Leitung der Diözese“?: AfkKR 139, 1970, 1. Halbjahresheft.

⁵² SC Cler., Litt. circ. vom 11. 4. 1970, n. 10 und concl. I a, III: Communicationes 2, 1970, 54—55.

Eine Neuordnung des Domkapitels könnte folgendermaßen geschehen: Die geistlichen Mitglieder des Geistlichen Rates beziehungsweise dessen Nachfolgeinstitution bilden das Domkapitel⁵³. Damit wäre dann allgemeinrechtlich legalisiert, was sich in den deutschen Diözesen weithin entwickelt hat. Nach c. 412 § 2 CIC kann der Bischof zwei Mitglieder des Domkapitels für ständig zur Hilfe im Diözesandienst heranziehen. Tatsächlich sind in den deutschen Bistümern die Domkapitulare wie auch die Domvikare größtenteils im Kuriendienst tätig⁵⁴. Die vorgeschlagene Neuordnung setzt allerdings einige Änderungen voraus: 1. Der Priesterrat müßte, da er die bisherige Stellung und Funktion des Domkapitels übernommen hat, in Struktur und Zusammensetzung dem Belieben des Bischofs entzogen werden und zu einem unabhängigen Rat gemacht werden, dessen Existenz nicht bei Vakanz des Bischofsamtes endet. 2. Die Domkapitelstellen müßten ihres Charakters als inamovibler Benefizien entkleidet werden, auf Grund dessen die Inhaber solcher Stellen auf Lebenszeit ernannt und grundsätzlich nicht abgesetzt werden können; für die Pfarrbenefizien ist diese Änderung im Bischofsdekret Art. 31 II mit Motu Proprio „*Ecclesiae Sanctae*“ I 20 §§ 1—2 geschehen. Der Bischof muß seine engsten Mitarbeiter in der Diözesankurie frei berufen und abberufen können. Die entgegenstehenden konkordatsrechtlichen Regelungen können dabei keine unüberwindlichen Schwierigkeiten bereiten, da sie änderungsfähig sind.

Im Gegensatz zum Domkapitel ist der Geistliche Rat ein vom Bischof abhängiger Rat; der Bischof kann die Mitglieder des Rates frei berufen und abberufen, wogegen er das Domkapitel vorfindet⁵⁵. Der Geistliche Rat ist nach seiner Konzeption das oberste kollegial verfaßte Gremium des bischöflichen Generalvikariats, der Behörde für die allgemeine Verwaltung. In ihm werden alle wichtigen Dinge verhandelt. Seine Mitglieder waren ursprünglich die verantwortlichen Referenten, auf

⁵³ Vgl. auch F. Romita, *Diritto e Pastorale nella Chiesa, oggi* (Conclusioni con Annotazioni del I Congresso Canonistico-Pastorale): *MonEcl* 94, 1969, 553—662 bes. 591, 593, 607, 609, wo man zu ähnlichem Ergebnis kam. Nach W. Schaffelhofer, Plädoyer für eine Diözesanordnung (Diakonia — Der Seelsorger 1, 1970, 45), könnte das Domkapitel „gleichsam ein Senat sein, dem weise Männer der Kirche angehören, die bisher vielleicht in wichtigen Funktionen tätig waren und nun ihre persönlichen Erfahrungen dem Bischof zur Verfügung stellen. Die Funktion eines solchen Domkapitels ist die eines Ältestenrates“. Dieser Ältestenrat müßte dann auch Laien umfassen; vgl. einen ähnlichen Gedanken bei J. Schoiswohl (ThQ 149, 1969, 169).

⁵⁴ Im bayerischen Bereich ist diese Entwicklung durch das Konkordatsrecht gefördert worden; vgl. zum bay. Konkordat von 1817: M. Kaiser, Domkapitel und Geistlicher Rat in der Diözese Passau seit der Säkularisation: *AfkKR* 136, 1967, 92—116, bes. 98 f.

⁵⁵ Vgl. J. Müller, *Die Bischöflichen Diözesanbehörden*, Stuttgart 1905, 112.

welche die anfallenden Angelegenheiten verteilt wurden⁵⁶. Die Einrichtung des Geistlichen Rats findet sich in verschiedenen außerbayerischen Diözesen, vor allem in den ehemals preußischen Gebieten⁵⁷. Der Bischof hat heute freie Hand, den Geistlichen Rat nezugestalten. Wenn man im Zuge der geplanten Strukturorganisation des Generalvikariats den Geistlichen Rat durch die Konferenz der Leiter der Hauptabteilungen ersetzen will⁵⁸, so schafft man damit nichts Neues, sondern greift lediglich den ursprünglichen Leitgedanken des Geistlichen Rats wieder auf, um ihn konsequent und zeitgemäß durchzuführen. Der neugestaltete Geistliche Rat wird ein unabdingbares Instrument der Diözesanleitung bleiben⁵⁹. In diesem Bereich sind auch die Konferenz der Regionaldekane und die Dechantenkonferenzen einzuordnen. Sie sind als Ort von Begegnung, Kommunika-

⁵⁶ Erst in den letzten Jahrzehnten wurden in Trier nicht mehr alle Referate von den Mitgliedern des Geistlichen Rates verwaltet.

⁵⁷ In der Diözese Trier geht der Geistliche Rat auf die Neuordnung der Diözesankurie in den Jahren nach der Errichtung des Bistums durch die Bulle „De salute animarum“ vom 16. 7. 1821 zurück (Bistumsarchiv Trier, B III 2, 11. 12. 15). Nach der Vicariatsordnung vom 24. 4. 1830 bestand das bischöfliche Generalvikariat aus dem Generalvikar, einem Syndikus oder Justitiar und drei Geistlichen Räten und nachgeordneten Beamten. „Unsere bischöfliche Kurie ist mit Ausnahme derjenigen Fälle, die Wir hernach benennen werden eine bloß beratende Behörde, berufen Uns in jenen Zweigen unseres Bischöflichen Amtes durch Vorträge, Gutachten und Dienstarbeiten aller Art zu unterstützen, wozu Wir Uns ihres Rats und Beistands zu bedienen beschließen, dergestalt, daß es Uns stets freisteht, derselben Befugnisse zu erweitern, zu beschränken oder auch gänzlich zu widerrufen“ (§ 1). Zur Erledigung der übertragenen Geschäfte finden wöchentlich zwei Sitzungen statt, die vom Bischof, in dessen Abwesenheit vom Generalvikar geleitet werden (§ 5). An ihnen nehmen außer den drei Räten der Syndikus und ein Sekretär teil (§ 7; Bistumsarchiv B III 2, 12, Nr. 10). Diese Vicariatsordnung war nach langen Verhandlungen mit der preußischen Regierung zustande gekommen. Aufschlußreich ist folgende Weisung in dem Schreiben des preußischen Kultusministers vom 31. 7. 1825, in dem er sich kritisch zu den vom Bischof vollzogenen Ernennungen der Mitglieder des Generalvikariats und der Dozenten des Priesterseminars äußert und diese bestätigt: „Demnächst aber kommt es darauf an, sowohl für das General-Vikariat als für den Delegaten eine Dienst-Instruktion zu entwerfen. . . . Der Herr von Schmedding ist mit der Verfassung der östlichen Provinzen bekannt, die so viel es die Umstände gestatten, auch in den rheinländischen Bistümern zur Anwendung kommen muß“ (Bistumsarchiv B III 2, 11 Nr. 11 a S. 4). Die Ernennungen zum Mitglied des Geistlichen Rats hatten folgenden Wortlaut: „te in ejusdem curiae seu vicariatus generalis assessorem, consiliarii ecclesiastici titulo, deputavimus, prout hisce deputamus“ (Bistumsarchiv B III 2, 11 Nr. 5).

⁵⁸ Vgl. z. B. Überlegungen und Vorschläge zur Struktur der Seelsorge im Bistum Münster, Strukturplan, Münster (1970), 42–44.

⁵⁹ Vgl. N. Greinacher, Die bischöfliche Kurie: Handbuch der Pastoraltheologie IV, Freiburg 1969, 700.

tion und Koordination der sogenannten Mittelinstanzen zwischen Bistum und Pfarrei notwendig⁶⁰.

Der **Bischofsrat** ist eine — soweit festgestellt werden konnte — der Diözese Trier eigene Einrichtung. Sie hat noch keine rechtliche Fixierung erhalten, sondern beruht auf der Übung, daß sich der Diözesanbischof mit den Weihbischöfen als seinen Mitbrüdern im bischöflichen Dienst in der Diözese und dem Generalvikar als seinem Vertreter im Bereich der allgemeinen Diözesanverwaltung regelmäßig zu kollegialer Beratung zusammenfindet. Der Bischofsrat besteht neben dem Geistlichen Rat beziehungsweise der Abteilungsleiterkonferenz des Generalvikariats. Es handelt sich bei ihm um einen geistlichen Oberrat. Der Bischofsrat verdankt seine Entstehung nicht allein der Existenz mehrerer Weihbischöfe in der Diözese Trier, sondern der Weisung konziliarer und nachkonziliarer Normen über Stellung und Tätigkeit der Hilfsbischöfe (vgl. VatEp 25—26; EcclSanct I 13). Die wirksame Zusammenarbeit zwischen dem Diözesanbischof und seinem Weihbischof erfordert ständigen Kontakt und gemeinsame Beratung; die Art und Weise hat der Diözesanbischof zu bestimmen (vgl. EcclSanct I 14 § 3). Die Legitimität des Bischofsrates kann daher nicht bezweifelt werden. In der Wurzel geht die trierische Institution des Bischofsrates auf einen Vorschlag der Trierer Bischöfe auf dem Vaticanum II zurück. Nach diesem Vorschlag, der wohl im Zusammenhang mit den Bestimmungen über die Aufteilung großer Bistümer in überschaubare Einheiten entstanden ist, sollte eine Art kollegialer Leitung des Bistums „mit und unter dem Diözesanbischof“ eingerichtet werden⁶¹.

2. Diözesanverwaltungsrat und Diözesankirchensteuerrat

Die beiden letzten zu behandelnden Räte gehören dem Bereich der Finanz- und Vermögensverwaltung an: Diözesanverwaltungs- und Diözesankirchensteuerrat.

Nach c. 1520 CIC muß der Bischof zur sachgemäßen Durchführung der Aufsicht über die ihm unterstellte Vermögensverwaltung einen **Diözesanverwaltungs- oder -vermögensrat** (*consilium administrationis*) einsetzen. Der Rat setzt sich zusammen aus dem Bischof

⁶⁰ Im Bistum Limburg hat man den Geistlichen Rat um die Bezirksdekane erweitert; jedoch nehmen diese nur an den für die Bezirksdekane anberaumten Sitzungen teil (Bezirksdekane, Statut § 16: Abl 1969, Nr. 228 S. 97).

⁶¹ Vgl. K. Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 135, 138. — Nach F. Romita (Diritto e Pastorale nella Chiesa, oggi 607, bilden den Bischofsrat diejenigen Amtsträger, die mit dem Bischof zusammen eine juristische Person bilden: der Generalvikar bzw. die Generalvikare, die bischöflichen Vikare, die Weihbischöfe, der Offizial. Nicht einsichtig ist, inwiefern der Offizial (als Vertreter des Bischofs in der Rechtsprechung) Mitglied in einem Gremium der Diözesanverwaltung sein soll.

als Vorsitzendem und mindestens zwei sachkundigen, möglichst auch im weltlichen Recht erfahrenen Mitgliedern, die der Bischof nach Anhören des Domkapitels beruft. Der Bischof ist gehalten, in allen wichtigen Angelegenheiten der Vermögensverwaltung den Verwaltungsrat zu hören; in bestimmten gesetzlich umschriebenen Fällen ist der Bischof an die Zustimmung des Gremiums gebunden (vgl. c. 1532 § 3 mit c. 1653 § 1 CIC). Wenn jedoch kraft Diözesanrechts oder Gewohnheit eine andere gleichwertige Institution vorhanden ist, kann diese die Funktion des Diözesanverwaltungsrats übernehmen; es ist dann nicht nötig, einen eigenen Diözesanverwaltungsrat einzurichten. Der Bischof kann also ein anderes Gremium mit der Funktion des Diözesanverwaltungsrates betrauen.

Der Diözesankirchensteuerrat hat seine rechtliche Grundlage ursprünglich in den staatlichen Kirchensteuergesetzen. Die vor 1945 erlassenen Rechtsnormen enthielten vielfach eingehende Bestimmungen über Zusammensetzung und Verfahren der Organe, die über die Erhebung der Kirchensteuer zu beschließen hatten. Die nach 1945 ergangenen Kirchensteuergesetze verzichten weitgehend auf derartige Bestimmungen. Sie überlassen es — mit wenigen Ausnahmen, zum Beispiel Bayern⁶² — den Kirchen, entsprechende Organe zu bilden (zum Beispiel Berlin, Hessen, Nordrhein-Westfalen, Schleswig-Holstein)⁶³. Die Diözesen haben, einige allerdings erst in jüngster Zeit, Kirchensteuerräte oder -beiräte gebildet und ihnen Entscheidungsrecht zugestanden⁶⁴. Das rheinland-pfälzische Kirchensteuergesetz vom 19. Januar 1950 enthält keine Norm über ein besonderes kirchliches Organ; es spricht von den kirchlichen Be-

⁶² Bayern, Gesetz über die Erhebung von Steuern durch Kirchen, Religions- und weltanschauliche Gemeinschaften vom 15. 3. 1967, Art. 5.

⁶³ Kirchensteuergesetz des Landes Berlin vom 15. 2. 1967 (Kirchl. Abl Berlin, Beilage vom 1. 1. 1968, Nr. 2 S. 2—3) § 3 Abs. 3; Kirchensteuergesetz des Landes Hessen in der Fassung vom 25. 9. 1968 (Kirchl. Abl Paderborn 112, 1969, Nr. 44 S. 35—37); Kirchensteuergesetz des Landes Nordrhein-Westfalen in der Fassung der Bekanntmachung vom 13. 11. 1968 (Kirchl. Abl Münster 102, 1969, Art. 150 S. 101—104) § 2 Abs. 3. — Vgl. H. Engelhardt, Die Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland, Bad Homburg v. d. H. 1968, 174.

⁶⁴ Aachen, Kirchensteuerrat, Satzung vom 21. 7. 1969 (Abl 39, 1969, Nr. 186 S. 109—111); Berlin, Kirchensteuerbeirat, Statut vom 1. 12. 1967 (Abl Beilage vom 1. 1. 1968, Nr. 5 S. 6—7); Essen, Kirchensteuerrat, Satzung vom 29. 7. 1969 (Abl 12, 1969, Nr. 157 S. 107—109); Köln, Kirchensteuerrat, Satzung vom 27. 9. 1969 (Abl 109, 1969, Nr. 301 S. 317—320); Münster, Kirchensteuerrat für den in Nordrhein-Westfalen gelegenen Teil der Diözese, Satzung vom 17. 7. 1969 (Abl 102, 1969, Art. 153 S. 107—109); Paderborn, Kirchensteuerbeirat für den im Lande Hessen gelegenen Teil der Erzdiözese, Statut vom 1. 9. 1969 (Abl 112, 1969, Nr. 260 S. 154); Osnabrück, Kirchensteuerbeirat für den Bistumsteil Schleswig-Holstein, Satzung vom 18. 11. 1969 (Abl 38, 1969, Art. 426 S. 297).

hörden⁶⁵. Die Durchführungsverordnung vom 30. Januar 1950 beschränkt sich darauf, für die Festsetzung der Höhe der Ortskirchensteuersätze die gemeindlichen Vertretungskörperschaften, das heißt für die katholische Kirche die Kirchenvorstände und für die evangelischen Kirchen die Presbyterien, für zuständig zu erklären (§ 1, 2)⁶⁶. Ein eigener Diözesankirchensteuerrat ist erst in der staatlich genehmigten Kirchensteuerordnung für die Diözese Trier vom 30. März 1950 vorgesehen (§ 5)⁶⁷. Er hat die Aufgabe, die Höhe der Diözesankirchensteuer auf Grund der Haushaltspläne des Bistums und der Kirchengemeinde zu beraten und dem Bischof vorzuschlagen, der den Hundertsatz durch Beschluß festsetzt. Dementsprechend wurde durch Verordnung vom 20. Februar 1952 für den rheinland-pfälzischen Teil der Diözese ein Kirchensteuerrat eingerichtet⁶⁸, der regelmäßig zweimal im Jahr getagt hat. Im Saarland ist die Lage anders. Hier werden gemäß der staatlichen Kirchensteuerverordnung vom 20. Dezember 1950 die Kirchensteuersätze durch die Landesregierung festgelegt⁶⁹. Durch bischöfliche Verordnung vom 1. Januar 1969⁷⁰ hat der Bischof von Trier eine neue Satzung für den Kirchensteuerrat erlassen und dessen Zuständigkeit auf das ganze Bistum ausgedehnt. Damit ist der Kirchensteuerrat mit Ausnahme der Festsetzung des Hundertsatzes auch für die Kirchensteuer aus dem saarländischen Teil der Diözese zuständig.

Der Kirchensteuerrat hat bestimmte Befugnisse, auch ein Entscheidungsrecht. Er ist allerdings auf die Kirchensteuer beschränkt. Seine Befugnisse erstrecken sich nicht auf die übrigen Finanzen der Diözese. Entscheidungen in der Finanzgebarung der Diözese können aber sachgerecht nur getroffen werden, wenn ein einziges Gremium für die gesamten Finanzen zuständig ist. Dieser Mangel läßt sich leicht beheben. Das Recht bereitet keine Schwierigkeiten. Da der Bischof in der Einrichtung der Kirchensteuerorgane auf Diözesanebene frei ist und da die Funktion des Diözesanverwaltungsrats von einem gleichwertigen Organ übernommen werden kann, ist es möglich, den Kirchensteuerrat und den Diözesanverwaltungsrat in ein Gremium zusammenzufassen. Vom Recht her bestehen auch keine Schwierigkeiten, einen entsprechend zusammengesetzten Sachausschuß des Diözesanrats mit diesen Aufgaben zu betrauen.

⁶⁵ Kirchensteuergesetz des Landes Rheinland-Pfalz vom 19. 1. 1950 (Abl Trier 94, 1950, Nr. 36 S. 26—27).

⁶⁶ Landesverordnung zur Durchführung des Kirchensteuergesetzes vom 30. 1. 1950 (Abl Trier 94, 1950, Nr. 37 S. 27—30) § 1 Abs. 2.

⁶⁷ Abl Trier 94, 1950, Nr. 179 S. 92—94.

⁶⁸ Trier, Kirchensteuerrat, Satzung vom 20. 2. 1952 (Abl 96, 1952, Nr. 96 S. 47). Berichte über die Sitzungen: Abl 96, 1952, Nr. 130 S. 59; Nr. 232 S. 103.

⁶⁹ Vgl. H. Engelhardt, Die Kirchensteuer in der BRD 171—172.

⁷⁰ Abl Trier 113, 1969, Nr. 85 S. 59—60.

III. Modellskizze für eine diözesane Räteordnung

Abschließend bleibt noch übrig, das Modell einer zukünftigen diözesanen Räteordnung wenigstens in groben Zügen zu umreißen. Dabei sind nur die kirchenamtlichen Räte zu berücksichtigen. Die nichtamtlichen Gremien und Ausschüsse zur Wahrnehmung der Aufgaben der Katholiken im gesellschaftspolitischen Raum und ihrer Koordinierung bleiben ausgeklammert. Die kirchenamtlichen Räte sind zu differenzieren in abhängige und unabhängige Räte, je nachdem der Bischof die Räte frei einrichten und ihre Mitglieder frei berufen und abberufen kann oder nicht. Nach derzeit geltendem Recht ist allein das Domkapitel ein vom Bischof unabhängiges Gremium. Alle anderen Räte sind nach allgemeinem Recht abhängige Gremien, nach teilkirchlichem Recht kann ihnen eine größere Unabhängigkeit zugestanden sein. Für die Zukunft sollte gelten, daß Priesterrat und Diözesanrat einschließlich des Finanz- und Wirtschaftsrates unabhängig sind. Sie sind dem Bischof, nicht dessen Hilfsorganen (zum Beispiel Generalvikariat) zugeordnet. Die zum Generalvikariat gehörenden Beratungsgremien: Geistlicher Rat beziehungsweise Konferenz der Abteilungsleiter, Konferenz der Regionaldekane, der Dechanten, der Beirat der Stabsstelle „Entwicklung pastoraler Dienste“ sind und bleiben abhängige Räte. Das Domkapitel scheidet als Rat hinfort aus.

Wie bereits betont, kann aus der Sicht des Kirchenrechts allein die Frage nach der Reduzierung der Räte nicht beantwortet werden. Die Antwort hängt von Vorentscheidungen ab, die nicht in die Kompetenz des Rechts und der Kirchenrechtler fallen. Ob man mehrere Räte oder nur ein Gremium bildet, hängt nicht zuletzt auch von Erwägungen über Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit, über Opportunität und Rationalität ab. Nicht unwichtig ist dabei, daß alle Mitwirkungsformen und Partizipationsvorgänge für die an ihnen Beteiligten wie für die durch sie Betroffenen transparent, durchsichtig sind und daß unnötiger Aufwand an Arbeit, Zeit und Geld vermieden wird. Gerade diese Gesichtspunkte sprechen, wie auch aus dem eingangs skizzierten Unbehagen hervorgeht, für ein Modell der zukünftigen diözesanen Räteordnung, das auf dem oben behandelten Typ 2 oder Typ 3 basiert.

Das Modell nach Typ 3 hat einen einzigen unabhängigen kirchenamtlichen Rat, der den Priesterrat mitumfaßt. Die Aufgaben des Pastoralrats, des Rats für die gottesdienstlichen Fragen, der übrigen in den konziliaren und nachkonziliaren Normen vorgesehenen Kommissionen sowie die Aufgaben von Diözesanverwaltungs- und Kirchensteuerrat werden durch die Sachausschüsse dieses Rates wahrgenommen. Für dieses Modell sprechen einige gute Gründe, und zwar nicht nur

Praktikabilitätsgründe. Man sollte sich auch deswegen dafür entscheiden, weil die Einheit der Glieder der Bischofskirche bei Wahrung der verschiedenen Stellung und Aufgabe des priesterlichen Dienstes besser betont ist, vor allem dann, wenn der Bischof dem Rat angehört, den Vorsitz führt, der Rat Entscheidungsbefugnis besitzt und dadurch das Miteinander von Amtsträger und Gemeinde sichtbar wird.

Auch ein Modell nach Typ 2 läßt sich rechtfertigen. Es sieht einen Diözesanrat und — getrennt von diesem — den Priesterrat vor. Beide Räte arbeiten in engem Kontakt miteinander, was auch durch gemeinsame und aufeinander abgestimmte Sitzungen oder gemeinsame Sachausschüsse und Kommissionen geschehen kann. Durch ihre Sachausschüsse und Kommissionen nehmen Diözesanrat und Priesterrat die Aufgaben der anderen Räte wahr. Als Finanz- und Wirtschaftsrat wird ein gemeinsamer Sachausschuß aus Diözesanrat und Priesterrat unter Hinzuziehung von Sachkundigen gebildet.

Überall wo Leben geweckt wird, sprießt dieses Leben in Richtungen, die man nicht vorgesehen und gewollt hat. Ähnlich verhält es sich bei den kirchlichen Räten. Ob es nicht bald an der Zeit ist, mit ordnender Hand in das Gestrüpp der Räte einzugreifen? Zur Beantwortung dieser Fragen sollten vom Kirchenrecht her Orientierungs- und Entscheidungshilfen gegeben werden. Wer eine Reduzierung der Räte ablehnt, weil für ihn zum Beispiel der abgewandelte Grundsatz „*Divide et impera*“ gilt, das heißt viele Räte, damit sie sich gegenseitig paralysieren, damit man sie gegeneinander ausspielen kann, damit die Kräfte zersplittert werden, viele Räte, um selbst in der Entscheidung freier zu bleiben, kann sich nicht auf das Kirchenrecht berufen. Die Forderung nach Reduzierung der Räte kann man mit kirchenrechtlicher Unmöglichkeit ebensowenig abtun wie die Forderung nach Wahlrecht für das Gottesvolk oder die Forderung nach Bindung der kirchlichen Amtsträger an Beschlüsse der kirchlichen Räte.

Berufsprobleme des Priesters heute *

Von Prof. Dr. Josef Goldbrunner, Regensburg

I. Die heilsgeschichtliche Situation heute

Wenn man das Wort *heute* in unserem Thema theologisch betrachtet, dann ist damit ein bestimmter Ort in der Heilsgeschichte gemeint, in der sogenannten Zwischenzeit, zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft. Diese Zeit ist gekennzeichnet durch den Widerstreit zwischen Christlichem und Antichristlichem. Ihre Spannung kann die eschatologische Dimension genannt werden. „Heute“ nimmt diese eschatologische Dimension an Intensität zu. Das heißt konkret: Die Schonzeit, die wir seit 1945 haben und von der die Apokalypse in Kapitel 7 spricht, nimmt ab, die Apokalyptischen Reiter (Apk 6) hingegen nehmen an Eindruckskraft zu. Ohne Bild gesprochen heißt das, das menschliche Bewußtsein wird in der Gegenwart verändert. Das ist ja die Taktik des Antichrist während der ganzen Zwischenzeit, die menschliche Natur so zu beeinflussen, daß sie auf das Christliche immer negativer reagiert, immer weniger aufnahmefähig wird für die christliche Botschaft, ja fast immun dagegen. An diesem geistigen Klima partizipieren auch die Christen, genauer, das was bisher als „christliches Volk“ bezeichnet wurde. Kein Zweifel, daß dieser Prozeß in der Gegenwart vorangetrieben wird und die eschatologische Dimension sich deutlicher auswirkt. Einheitszivilisation, Massenmedien und Industriekultur sind hervorragend geeignet, das menschliche Bewußtsein zu verändern wie nie zuvor. Aber da die Apokalyptischen Reiter und alles, was dann folgt, vom Lamme ausgesickt werden, bedeutet das, daß auch sie in Gottes Hand sind, Gottes Plan entsprechen und daraus ergeben sich einige Konsequenzen für die seelsorgerliche Situation, die als Vorüberlegung wichtig sind.

Wir sollten uns nicht bloß wundern über die Intensivierung des Eschatologischen; denn wenn sie dem Heilsplan Gottes entspricht, dürften wir, und das ist die erste Konsequenz, sie nicht nur beklagen, sie auch nicht nur realistisch feststellen, sondern sogar versuchen in einem geheimen Einverständnis mit den Geschehnissen der Zeit zu sein. Es ist das eine eigenartige Lebensäußerung des Glaubens, der sich an der Heilsgeschichte orientiert und weiß wohin der Weg geht.

Daraus folgt die zweite Konsequenz, nämlich die Freiheit des eigenen Handelns. Die seelsorgliche Strategie sollte abgestimmt werden auf die antichristliche Taktik. Das wäre Befreiung von bloß reaktiver Haltung, die in Abwehr und Einsatz sich dort erschöpft, wo Verkündigung sowieso

* Dieses Referat wurde gehalten beim Priestertag anläßlich des 25jährigen Bischofsjubiläums des Bischofs von Fulda.

unwirksam ist. Die Arbeit des Priesters sollte dort ansetzen, wo die Menschennatur auf das Wort Gottes noch positiv anspricht und das ist nicht in der Gesellschaft, nicht in der Masse, nicht die vielen und viel zu vielen. Es wird seit dem Konzil viel von der Weltzuwendung des Christentums gesprochen (es wird gleich noch mehr darüber gesagt werden), aber die Pastoral in einem solchen Ausmaß auf die soziale Kategorie, das heißt die Gesellschaft abzustimmen (wie es weithin in der gegenwärtigen pastoraltheologischen Literatur geschieht), ist in bezug auf die Tätigkeit des Seelsorgers gesehen, strategisch ein aussichtsloses Bemühen. Gegen die Einheitszivilisation, die Massenmedien und die Auswirkungen der Industriekultur kommt der Seelsorger nicht an. Das hieße Friedhofsgärten anlegen, während die anderen Fabriken bauen und den Massentourismus züchten. Die Frage der seelsorglichen Strategie spitzt sich daher zu auf den Punkt, in dem der Mensch noch zu treffen ist, und das ist der einzelne, und zwar in seiner Tiefe. Dort ist die Menschennatur unveränderlich. Dort reagiert er, wie eine Creatura reagiert: sie weiß von ihrem Anfang und ihrem Ende und dazwischen liegt die Sinnfrage, die mehr oder minder bewußt erlebt wird, die von der Seelsorge angesprochen und in das Bewußtsein gehoben werden sollte und kann. Das ist möglich beim einzelnen und wenn er als einzelner angesprochen wird, auch wenn er sich in einer Gruppe befindet. Damit wäre der Priester den Sinnfragen des Lebens zugeordnet und die Kirche kann sinngemäß „eine Institution für Sinnfragen“ (Osmund Schreuder) genannt werden.

II. Nicht „Vorstehen“, sondern priesterliches Wirken

Die Zuwendung der priesterlichen Aufgaben auf „Sinnfragen“ steht trotz äußerlichem Anschein nicht im Gegensatz zur Zuordnung der Kirche als „Volk Gottes“ zur Welt. Dessen Aufgabe ist nicht nur in der Welt, sondern die Welt (um ein Wort von Romano Guardini zu variieren). Der Wortlaut der Pastoralkonstitution (Nr. 57) spricht sogar von der Aufgabe „die Schöpfung zu vollenden“. „Der Acker“ ist also wirklich die Welt (Mt 13, 38). *Emitte spiritum tuum et renovabis faciem terrae* — das ist die Aufgabe des Gottesvolkes der Christenheit, der Christen in ihrer Gesamtheit.

Aber die Christen als „Gruppe“ sind dem Prozeß der Vergesellschaftung mit ihrer Aufgabenteilung unterworfen. Diese prägt sich in erster Linie aus in der Unterscheidung zwischen Laien und Priester. Wir Christen stehen durch Taufe und Firmung alle auf demselben Boden. Durch die Taufe werden wir inkorporiert in diese Gemeinschaft „mystischer Leib Christi“, in der Firmung erhalten wir die Sendung für das christliche Weltamt. Die Laien, die Mehrheit also, sind in ihrem christlichen Weltamt der

Welt zugeordnet, in allen ihren Berufen und Positionen. Dort, wo sie Einfluß haben, wird Kirche wirksam. Die Kirche hat soviel Einfluß in der Welt, als die Laien Macht in ihren Positionen haben und ausüben.

Aber diese Laien müssen „tanken“, brauchen Orientierung, brauchen Schulung, Nahrung, das Brot des Wortes und das Brot der Eucharistie. Und dieser Aufgabe innerhalb und für die Gemeinde ist der Priester zugeordnet. Das ist pragmatisch gedacht. Ein Bündel von Aufgaben, die sinnvoll zusammengehören, ein Komplex von Aufgaben in der Sorge für die Gemeinde verlangt den vollen Einsatz eines Menschen. Das ist ein „full-time-job“, für den besondere Anlagen vorausgesetzt sind, besondere Kenntnisse, besondere Ausbildung und Erfahrungen. Die Beauftragung dafür durch die Kirche hat sich verdichtet im Sakrament der Ordination (über die die Dogmatiker sich in der Gegenwart zu unterhalten haben). Kurz zusammengefaßt — die Aufgabe des Priesters liegt nicht nach außen hin, sondern ist im Hinblick auf die Gemeinde nach innen hin gerichtet. Er ist auf ihre Innenwelt hingeordnet. In einem Bildwort könnte man deshalb den Priester der Zukunft bezeichnen als **Fachmann der Innenwelt**, genauer, der christlichen Innenwelt.

Es sind sofort einige Mißverständnisse auszuschließen. Innenwelt bedeutet nicht Innerlichkeit. Diese ist ein Teil der Innenwelt. In der Innenwelt spiegelt sich die ganze Außenwelt, im Mikrokosmos ist der ganze Makrokosmos enthalten. Und gegen jeden Anschein ist der Innenwelt sogar eine größere Realität zuzuschreiben als der Außenwelt, wird doch die Außenwelt gestaltet nach dem, was in der Innenwelt gedacht und geplant wird. Wenn der Priester Fachmann der Innenwelt ist, heißt dies, daß er auch die ganze Problematik der Außenwelt in sich zu tragen habe, einfachhin Zeitgenosse sein müßte, damit er ihre Problematik am Evangelium messen und seinen Dienst an den Laien erfüllen kann.

Ein zweites Mißverständnis muß geklärt werden. Tatsächlich wird der Priester in viele Aufgaben der Außenwelt hineingezogen, die er einfach erfüllen muß und für die er Zeit wegzugeben hat, obwohl er dazu keine Priesterweihe braucht, daß heißt aber, daß alle diese Aufgaben von Laien getan werden könnten, wenn sie vorhanden sind. Das einfachste Beispiel dafür ist die Arbeit im Pfarrbüro mit all den Abrechnungen usw. Wie viele Priester fliehen in diese Außenarbeit, auch um eine Entschuldigung vor ihrer eigentlichen priesterlichen Aufgabe zu haben. Oder einer ist resigniert und verletzt und vergräbt sich in sein Pfarrbüro. Und trotzdem ist zusammenfassend zu sagen, daß alle diese Aufgaben der Priester **subsidiär** zu tun hat. Unsere ganze Hoffnung ist die, daß das Aufwachen der Laien es ermöglicht, alle subsidiären Aufgaben abzugeben und daß dieses Aufwachen nicht nur eine vorübergehende Welle ist. Das bedeutet für die Zukunft der priesterlichen Arbeit, daß der Priester immer

freier wird für seinen Auftrag — die Sorge für die Innenwelt, und jetzt zum Beispiel wirklich Zeit gewinnt für die Vorbereitung seiner Predigt (was nach dem neuen Lesezyklus ein notwendiges Studium der neuen Theologie verlangt). Der zunehmende Mangel an Priestern ist wie ein heilsamer Druck um subsidiäre Aufgaben abzugeben. Für unseren Zusammenhang folgt daraus ein Blick auf das Priesterbild der Zukunft: Er ist *S e e l*-sorger (wenn man unter „Seele“ den Gottesbezug des Menschen versteht), er hat als Priester Heildienst auszuüben, als Fachmann der Innenwelt der Gemeinde zu dienen. Das soll an vier Detailaufgaben des priesterlichen Amtes konkretisiert werden.

III. Einzelne priesterliche Aufgaben

1. *Der Priester als Zelebrant der Mysterienfeier*

Die Leute kommen am Sonntag zum Gottesdienst. Eucharistiefeier ist wie jedes Sakrament Begegnung mit Gott. Gott ist drüben, jenseits, nicht oben, sondern wie wir heute sagen, *h i e r* transzendent, aber wirklich transzendent, jenseits einer Schwelle. Die Leute kommen nun aus einer Wochenarbeit, die psychologisch zur Extraversion führt, zur Tätigkeit nach außen, vom Kontakt mit der eigenen Innenwelt abzieht und zur Selbstentfremdung führt. Und jetzt soll in der Kirche plötzlich etwas Religiöses geschehen können, eine Beziehung mit drüben. Was erwarten die Leute in den Dreiviertel Stunden des Gottesdienstes, wo sie allein mit sich sein könnten, vom Priester? Die Hinführung zu jener Stelle, wo sie in Berührung kommen mit dem *Sein*, von dem helfende Wirkungen ausgehen: nämlich sich selbst wiederfinden zu können, sich mit sich selbst zu versöhnen, Kraft zur Versöhnung mit anderen zu bekommen und Kraft zur Bindung an dieses helfende Sein. Dieses gesuchte Sein — wir nennen es Gott — ist aber transzendent, das heißt jenseits der Zeitmauer und jenseits der Raummauer und wie soll man dort hinführen? Durch kritische Theologie? Durch Aufruf zur Aktion? Durch fromme Anmutungen? Nur die Richtung nach innen hin führt zur Verbindung mit der Transzendenz. Dahin sollte der Zelebrant die Gläubigen ziehen können. Das heißt zuallererst, es müßte im Gottesdienst eine meditative Atmosphäre gestaltet werden, so daß jene Stille entsteht, in der der Weg nach innen geöffnet wird, die Sinne offen werden für Transparenz und Symbol und eine verehrende Haltung entsteht. Dann kann wirklich Eucharistie gefeiert werden, im Gottesdienst Gott verehrt werden. Eine Mysterienfeier wird vollzogen. Und dies ist es, was die Menschen nirgends sonst bekommen, nur in der Kirche, hier steht sie außer jeder Konkurrenz. Ich stehe nicht an zu behaupten, dies sei die erste und wichtigste Aufgabe des

Priesters. Das verlangt freilich mehr als nur der Feier „vorzustehen“, hier wird der Priester gefordert als Christ, von dem gestaltende Kräfte ausgehen, der seinen Gemeindegliedern Nahrung geben kann, die sie brauchen für ihr christliches Weltamt, das fordert ihn als Fachmann der Innenwelt, einer christlichen Innenwelt.

Wenn so ein Gottesdienst gelingt — und dazu kann eine Gemeinde in systematischer und sorgfältiger Arbeit geführt werden und geistlich hineinwachsen — dann kann der Priester hier die Erfüllung eines Eros erleben. Philosophischer Eros lebt vom Aufleuchten der Wahrheit, pädagogischer Eros kostet die Lust aus, einen Menschen zu sich selbst führen zu können, therapeutischer Eros lebt vom Heilen, und der pneumatische Eros des Priesters von jener merkwürdigen wunderbaren Veränderung, die im Menschen vor sich geht, wenn in ihm Glaube gestiftet und genährt wird. Es ist das ein attraktives, echt männliches berufliches Arbeiten, Menschen zur gläubigen Existenz zu verhelfen, um es modern zu formulieren. Freilich müßte der Priester überhaupt ein Liebhaber der Menschen sein.

2. Religiöse Erwachsenenbildung in Teamarbeit

Die Veränderung des Menschen heute, seine Urbanisierung verschiebt seine religiöse Ansprechbarkeit auf ein höheres Alter. Das Evangelium als Ruf braucht eine menschliche Entsprechung, bestimmte Lebenserfahrungen, die mehr oder minder reflektiv bewußt sind. Wahrscheinlich ist bereits ein bestimmtes Maß von Lebensstoff notwendig, um für das Christentum offen zu werden, müßten also bereits Lebensfragen da sein, um christliche Antworten schätzen zu können. Davon können Katecheten aus allen Stufen der Schule erzählen. In der Strategie der Seelsorge dürfte sich deshalb der Hauptakzent immer mehr auf die religiöse Erwachsenenbildung hin verschieben. Damit ist normalerweise gemeint, in der Lokalfarrei die sonntägliche Predigt, die sorgfältige Einführung und Hinführung zum Evangelium, zum großen Heilsplan Gottes. Hier muß die Gesamtorientierung des Christen in der Welt geleistet werden, die Grundlinien in seinem Glaubensgebäude aufgerichtet werden.

Überpfarrlich, in Teamarbeit, müßte wohl eine weitere notwendige Aufgabe angegangen werden: die Konfrontierung des Christlichen mit all den Bereichen der Welt, in denen Christen wirken. Dazu braucht es Sachkenntnis der Welt Dinge genauso wie Theologie.

Unsere Christen brauchen zum Beispiel die Auseinandersetzung mit der Explosion der Weltbevölkerung (und deren Konsequenzen für Welt und Kirche) — sie brauchen eine Einführung in das neue Verständnis der Erbsünde (zum Beispiel an drei Abenden während der Fastenzeit) — sie brauchen einige Beispiele neuester Exegese (ausgewählte Beispiele, die

wirklich einführen und nicht nur schockieren) — eine Auseinandersetzung über die Grundlagen des Glaubens heute (am besten in geleiteten Diskussionen, wozu natürlich die Kunst der Gesprächsführung, heute Gruppendynamik genannt, notwendig ist). Oder: Was bedeutet das Vordringen einer einheitlichen Weltzivilisation für das Christentum, das doch eine übernationale Stiftung ist? Ein weiteres Thema: Wandelt sich der Begriff des Eigentums in der Industriekultur wirklich? Warum sind wir von den Änderungen in der Kirche so überrascht? Die Spannung zwischen horizontaler und vertikaler Auswirkung des Evangeliums. — Diese ganze religiöse Bildungsarbeit bedeutet Kernbildung, sofern sie sich unabhängig macht vom Erfolgsmaßstab der großen Zahl. Aus dieser Meinungsbildung folgt dann da und dort Aktion, allein oder sogar als Gruppe — das christliche Weltamt des Laien wird akut.

3. Die Sorge für die personale Dimension

Die bisher genannten zwei Aufgaben des Priesters sollten auf ein gemeinsames Ziel hinsteuern, das immer mehr als ein Schlüsselproblem, als Scheideweg oder auch als Prüfstein erscheint: nämlich die personale Beziehung des einzelnen zu Gott. Dies müßte das Bemühen um den Glauben sein, das wäre das Herz allen Glaubens. Früher war es leicht, während des Erstkommunionunterrichtes die Liebe der Kinder zu Jesus zu erwecken — Katecheten sprechen heute dabei von einer steigenden Schwierigkeit. In einem theologischen Seminar wurde auf die Anregung, zu einer personalen Beziehung zu Christus zu kommen, erstaunt geantwortet: Wieso? Was soll das? In dem Interview mit dem amerikanischen Theologen Harvey Cox (ZDF 1. 3. 1970) deutete eine Szene in dieselbe Richtung. Dieser Theologe gilt in seinen Büchern als ausgezeichnete Diagnostiker für die Urbanisierung und Säkularisierung des Menschen heute. Auf die Frage aber, ob über die religiös-sozialen Aktionen hinaus, mit denen er verbunden sei, eine personale Beziehung zu Gott möglich und notwendig werde, antwortete er, der Theologe: Das sei eine so schwierige Frage, darüber müsse er erst noch lange nachdenken.

Fragen wir uns selbst, ob nicht in der Struktur unseres Glaubensaktes Gott als der große Unbekannte, Transzendente, mit seinem Heilsplan im Vordergrund stehe, zuungunsten einer personalen Beziehung zu ihm als personalem Schöpfer, der im unzugänglichen Lichte wohnt, der ein persönliches Interesse an mir haben sollte, diesem Sandkorn inmitten eines Meeres von Wüstensand? Wirkt nicht die Botschaft Jesu und ihre sozial berechnete Auswirkung mehr, als die Rede von ihm selbst, dessen historischer Kern zudem hinter der überlieferten Gemeindeftheologie nur mehr schwer auszumachen sei? Wird nicht in der Eucharistiefeier der Gemein-

schaftsbezug heute mehr herausgestellt und erlebt als die persönliche Begegnung mit Christus? Das ist keineswegs Schuld von Menschen in der Kirche, sondern wir alle partizipieren daran, daß die *personale Dimension* im gesamten gesellschaftlichen Leben, so auch im religiösen, fast eine verlorene Dimension genannt werden kann. Die großen Symptome dafür sind Kontaktlosigkeit und Isolierung des urbanisierten Menschen. Im Religiösen prägt sich dies als Leere im Gebetsleben aus, als Erfahrung der Abwesenheit Gottes. Die Verflachung des Personalen, seine Einebnung, ja sogar Zerstörung, ist die Hauptfolge der Veränderung des menschlichen Bewußtseins, von der einleitend gesprochen wurde, die von der Intensivierung der eschatologischen Dimension bewirkt wird. Weil das religiöse Leben davon affiziert wird, ist ein fundamentaler Glaubenssatz heute bedeutsamer denn je, und es kommt hier auf seine Wirksamkeit an: Es ist unglaublich, daß dieser Gott der Abermillionen Menschen eine Person sein soll — ein Du — der ein Interesse an mir hat, und doch ist es geoffenbart! In diese Glaubensnot hineinzusprechen genügt wohl nicht, Information hilft hier nicht, der Mensch müßte selbst verändert werden. Seelsorge ist nicht nur Information und Interpretation, sondern sie will den Menschen verändern und hier kommen wir auf eine vierte Aufgabe des Priesters heute.

4. Die Participatio der Gemeinde an der Glaubenserfahrung des Priesters

In der Psychotherapie sprechen wir von einer therapeutischen Kommunikation, die Therapeut und Patient umschließt und die den Raum ausmacht, in dem Heilung gefunden werden kann. Diese Kommunikation geht vom Therapeuten aus, von seiner besonderen kultivierten Art des Menschseins, von seiner Lebenserfahrung, sie ist eine Ausstrahlung seiner Persönlichkeit. Der Patient partizipiert in der Kommunikation am Therapeuten.

Glaube wird gestiftet in einer „seelsorgerlichen Kommunikation“, das ist ein Raum zwischen glaubendem Priester und suchendem Menschen, der getragen wird von der Glaubenserfahrung des Priesters, an der der Suchende partizipieren möchte und müßte. Glaubenserfahrung macht den Kern priesterlicher Existenz aus. Glaubenserfahrung entsteht — wenn wir vom Äußeren zum Inneren gehen — im täglichen Umgang mit religiösen Dingen. Da ist dem Priester freilich manchmal unwohl, wenn er nur zur Verzierung feierlicher Anlässe als Funktionär benützt wird. Und doch kann es auch schön sein, Menschen an ihrem Hochzeitstag zu trauen, oder ihnen zu helfen, wenn sie einen der Ihren begraben.

Glaubenserfahrung schöpfen wir aus der Theologie. Früher sagte man: Man sollte die Theologie betend studieren. Heute ist das Studium der

Theologie ein geistiges Abenteuer, das an den Rand des Glaubens führen kann, genauer gesprochen, den Glauben sogar auflösen und umformen kann zu einer Art religiösem Humanismus mit sozialem Engagement (die große Glaubensversuchung der Zukunft für die Christen). Die Exegese zum Beispiel sucht tastend nach einem Kriterium der Unterscheidung zwischen Mythos und Offenbarung. Exegese in ihrer extremen Tendenz ist oft nicht mehr als was in der Traumdeutung der Tiefenpsychologie geschieht. Vielleicht muß im Detail eingeübt werden, was schon Guardini gesagt hat, nämlich daß Mythos die Sehnsucht des Menschenherzens ausdrücke, immer wiederhole, in jedem einzelnen und als vergebliches Bemühen. Aber Christus hätte die Erfüllung aller mythologischen Sehnsüchte gebracht, historisch real, einmalig und für alle. Die Dogmatik versucht die historischen Aussagen der Dogmen in ihrem anthropologischen und theologischen Kern neu zu formulieren, und dieser Prozeß scheint erst zu beginnen. Die Moral ist in das Wasser der Gegenwart geworfen und versucht zu schwimmen. Glaubenserfahrung aus dem Studium der Theologie — um zusammenzufassen — drückt sich heute aus im Mut und im Vertrauen in die Zukunft der Kirche und appelliert an den christlichen Glaubensinstinkt.

Christliche Glaubenserfahrung lebt zutiefst aus dem Gegenüber mit der Person Jesu Christi. Auch das ist heute nicht mehr selbstverständlich. Manche meinen den historischen Jesus nicht mehr zu finden und es verfließt jede reale Vorstellung seiner Individualität. Andere sind unsicher über das Wie der Auferstehung. Und trotzdem bleibt eine harte Tatsache bestehen: Gibt es Ihn wirklich — wie meine Glaubenszustimmung sagt und wie mein Herz wünschen möchte — gibt es Ihn wirklich als einen der jetzt lebendig ist, wieder lebendig ist, der sich freilich zurückgezogen hat hinter die Zeit- und Raummauer — gibt es Ihn wirklich in dieser Transzendenz, die nirgends und doch überall ist — dann wäre er ein Gegenüber, so real wie das Gegenüber einer Frau, ebenso unausweichlich, ebenso hart in der Forderung eines Ja oder Nein einer Entscheidung. Es scheint, daß diese Härte der Begegnung mit dem lebendigen Menschensohn heute ohne stützende Hilfe früherer Zeiten bestanden werden muß, ohne die wohlwollende fromme Atmosphäre kirchlicher Umgebung, sogar ohne die Hilfe von Freunden, in der Einsamkeit kühler, männlicher Auseinandersetzung. Das hier erfochtene Ja ist nicht mehr religiöses Gefühl, sondern wirklicher Glaube, „frei schwebender Glaube“. Es scheint weiter, daß diese Entscheidung öfter erneuert und wiederholt werden muß als früher. Und da sie Realität ist, sich real auswirkt im personalen Kern, muß sie auch einer bestimmten Erfahrung zugänglich sein, die wir Glaubenserfahrung nennen können und die die Leute von uns erwarten.

Sie kann sich verschieden äußern: in dem Bewußtsein, daß die Innenwelt in uns wirklich real ist, und mindestens wo wichtig, wie die Außenwelt, und daß in der Richtung nach innen hin das Heil der Menschheit zu finden wäre. Weiter in der Bewußtseinsveränderung, die darin immer sicherer wird, daß die uns umgebende Wirklichkeit offen ist, und die sich nur noch selten täuschen läßt darüber, daß Immanenz die einzige Dimension sei. Diese Glaubenserfahrung kann sich weiter äußern in einer Bewußtseinserweiterung, die zuläßt, daß die Zeit in größeren Phasen überschaut werden kann, in heilsgeschichtlichen Phasen, und daraus ergibt sich eine neue Sicherheit innerhalb der Wirren unserer Gegenwart: Eine Bewußtseinserweiterung, die den Raum als Kosmos erahnen läßt, der auf einen Herrn hingeordnet ist.

Diese Glaubenserfahrung kann in der Ahnung gipfeln, daß das kostbarste Sein nicht Geld, Macht, Liebe, auch nicht Wahrheit sei, sondern die Person, personales Sein. Und wenn der Mensch Verbindung aufnimmt mit einer göttlichen Person (der Person *par excellence*), dann könnte daraus eine Treuebindung entstehen, die das männliche Wesen erfüllt mit dem Wissen, daß es menschenwürdig, männlich, ja faszinierend sei, dieser Person zu dienen.

Solche Glaubenserfahrung erwarten die Leute vom Priester und daran möchten sie partizipieren, dadurch entsteht seelsorgerliche Kommunikation, in der Glaube gestiftet und Glaubensleben genährt wird. Daran läßt sich ein Priesterbild ablesen, über das abschließend und zusammenfassend noch gesprochen werden soll.

IV. Der Priester als Fachmann der Innenwelt

Die Spielbreite des Priesterbildes schwingt heute zwischen extremen Gegensätzen. Der Priester, der auf die Barrikaden steigt — der kritische, gesellschaftlich engagierte, an kirchlichen Strukturen leidende, dem es zu langsam geht, und der weiß, daß Impulsgruppen immer notwendig sind, wie in jeder Institution und zu allen Zeiten, so auch in der Kirche. Man sollte ihr Engagement nicht durch Mißtrauen zerschlagen und verdächtigen, sondern fragen, was der Hintergrund für ihr Entstehen sei und ihre Entwicklung wachsen lassen. Guter Wille hat nie nur schlechte Früchte hervorgebracht.

Das entgegengesetzte Extrem wäre der fromme Priester, der zur stillen Anbetung in seine Kirche geht — es sei ohne jede Ironie gesprochen — um sich für sein Erschrecken vor dem Erdbeben in der Menschheit heute und dem Erdbeben innerhalb der Kirche Trost und Hilfe zu holen. Und niemand weiß, wie viel Hilfe dadurch allen Mitbrüdern zufließt.

In der Mitte aber wäre ein Priesterbild zu sehen, dem guter Wille und Frömmigkeit nicht genügen, der nach Sachkenntnis sucht, geradezu nach Berufstechniken, um mit Osmund Schreuder zu sprechen, eben der Fachmann der Innenwelt, der christlichen Innenwelt. Das wurde seit je von priesterlichen Menschen erwartet und deshalb sei geschlossen mit einem Zitat von Thornton Wilder. In seinem kleinen Büchlein „Die Frau aus Andros“¹, wird ein vorchristlicher Priester beschrieben, nicht in seinem Kultpriestertum, sondern in seinem archetypischen, das heißt allgemein menschlichen und allgemein gültigen priesterlichen Wesen. Es heißt da: „Menschen wie er besitzen irgendein Geheimnis, wie man leben soll. Warum sagen sie es uns nicht gerade heraus, statt es in Mysterien und Zeremonien einzuhüllen? Sie wissen etwas das sie davor bewahrt, in der Irre herumzutappen wie wir.“ Hier wird von einem Geheimnis priesterlichen Wesens geschrieben, das man nicht weitergeben kann, das einem geschenkt wird, es scheint allerdings erst dann, nachdem man durch Schmerzen und Leiden dafür reif geworden ist.

¹ Thornton Wilder, Die Frau aus Andros. Frankfurt 1953, S. 75.

Zeitgemäße Sprache in heutiger Verkündigung¹

Von Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz

Die Bedeutung der Sprache für die menschliche Gesellschaft sei durch eine Erzählung aus dem Leben Konfutses veranschaulicht: Als man ihn fragte, was er zuerst tun würde, wenn er ein Land zu regieren hätte, antwortete er: ich würde den Sprachgebrauch verbessern².

Zu den Klagen über unsere heutige pastorale Situation gehört auch der häufige Hinweis auf die Unzulänglichkeit unserer Verkündigungssprache. Das geschieht nicht erst seit dem Konzil, das ja von manchen Kurzsichtigen als die Quelle aller Übel angesehen wird. Dieses Klagelied wird auch im evangelischen Raum gesungen — was den literarischen Niederschlag angeht, noch häufiger und deutlicher als bei den Katholiken. Christen beider Bekenntnisse stoßen sich vor allem daran, daß die heutige Verkündigungssprache so schwer verständlich sei, eine Sprache Kanaans oder der Eskimos, wie man schon hören und lesen konnte; es sei eine verstaubte, lebensfremde, museale, antiquierte Sprache. Hans-Joachim Schultz, Chefredakteur beim Süddeutschen Rundfunk, tadelt sie als „eine unbarmherzig in sich selbst verfangene Sprache, die nicht am Adressaten orientiert ist, sondern dauernder Selbstbefriedigung diene. Es ist eine kranke, ichbezogene, aus der Selbstverteidigung, dem Selbstschutz entspringende Sprache, die mehr verdrängt als freigibt“³. Zu den Sonntagspredigten und Morgenandachten im Rundfunk meinte der Intendant des Westdeutschen Rundfunks, Klaus von Bismarck, das Wort der Kirche sei für die meisten Hörer „oft von einer geradezu peinlichen Wirklichkeitsfremdheit“⁴. Der Mainzer Theologe Manfred Mezger stellt fest: „Der Graben zwischen Alltagssprache und Kanzelsprache ist groß. Das schätzen viele Menschen, denn es ist ihnen ein Beweis für die Unverbindlichkeit der Verkündigung. „Da man in der Kirche und in dem Umkreis der Kirche völlig anders redet als im Leben, so hat die Sache der Kirche mit dem wirklichen Leben nichts zu tun.“⁵ Was man erwartet, ist die lebendige, lebensnahe, konkrete Sprache, die das Existential des Hörers

¹ Gastvorlesung vor der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg vom 14. 5. 1970.

² Vgl. F. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache. Kritische Erfahrungen. Frankfurt-Main 1965 S. 9.

³ Weltlich von Gott reden. Stuttgart 1963 S. 19.

⁴ Die Wirklichkeit der Gegenwart und die Frage der kirchlichen Verkündigung, in: Klerusblatt 44 (1964) 378.

⁵ Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge. Bd. I: Die Begründung der Amtshandlungen. München 1963, S. 80.

treffe, die ankomme, verständlich sei, interessiere, engagiere. Man fordert die zeitnahe, die zeitgemäße Sprache.

Besteht eine solche Forderung zurecht? Wenn ja, wie sieht eine zeitgemäße Verkündigungssprache aus, welche Qualitäten muß sie haben, von welchen Fehlformen muß sie sich freihalten? Niemand kann von diesem Vortrag ein fertiges Rezept erwarten. Was er versucht, ist dies: aus einigen grundsätzlichen Überlegungen zur Sprache der Verkündigung und nach der Absicherung des Begriffes einer zeitgemäßen Verkündigungssprache einige Konsequenzen abzuleiten, die dem Dienst der Verkündigung hilfreich sein können.

I. Was heißt „zeitgemäße“ Verkündigungssprache?

Wenn wir hier von Verkündigung sprechen, so meinen wir alle Formen geistiger Kommunikation, in denen die Botschaft vom Heil in Christus an Menschen herangetragen wird, um Glauben zu wecken und zu mehren, Glauben, der sich in der Liebe vollendet und im Leben realisiert. Solche Verkündigung kann erfolgen in der Predigt und kirchlichen Katechese, im Religionsunterricht und Glaubensgespräch, auch in Vortrag und Lesung biblischer und liturgischer Texte, insofern auch hier eine Vermittlung göttlicher Botschaft erfolgt.

In all diesen Formen der Verkündigung kann Gottes Wort dem Menschen immer nur in der Sprache der jeweiligen Zeit offenbar werden, in der Sprache, die er versteht und spricht. Wie Gottes Sohn mit der Annahme der menschlichen Natur als Mensch einer konkreten geschichtlichen Zeit und Kultur, eines bestimmten Volkes und Landes lebte und wirkte, so muß auch das Wort Gottes in den Sprachleib eines jeden Volkes eingehen. Das ist Voraussetzung dafür, daß es überhaupt gehört, verstanden, aufgenommen und fruchtbar wird. Die Inkarnation des Gotteswortes erfolgt nicht automatisch mit dem geschichtlichen Wandel von Sprachen, Denkweisen und geistigem Vermögen. Vielmehr ist von den Verkündern eine schwierige Anpassungsarbeit zu leisten. Handelt es sich doch um einen Übertragungsvorgang, die Übersetzung einer Botschaft, die einerseits unveränderliche göttliche Wahrheit und Wirklichkeit beinhaltet, andererseits uns in den so fremd anmutenden Gewändern der Vergangenheit, einer vergangenen Sprache, Kultur, Bildwelt und Weltvorstellung überkommen ist. Dabei kann innerhalb der gleichen Sprache eine jahrhundertealte Verkrustung die gleiche schwierige Übertragungsarbeit fordern wie die Übersetzung aus einer fremden Sprache. Wird das Gotteswort nicht unverhüllt und unverstellt in den Verstehenshorizont eines jeden Menschen, einer jeden Zeit projiziert, dann erreicht es seinen Adressaten nicht.

Diese Transponierung ist jeder Generation neu aufgegeben. Es ist das *aggiornamento*, die Verheutigung, von der wir seit dem II. Vatikanum so häufig hören. Seit eh und je wurde diese Arbeit als ein schwieriges Geschäft empfunden, wie uns beispielsweise Luthers „Sendbrief vom Dolmetschen“ klassisch bezeugt. Dort lesen wir unter anderem: „Es ist uns wohl oft begegnet, daß wir 14 Tage, drei, vier Wochen haben ein einziges Wort gesucht und gefragt und haben's dennoch nicht gefunden ... daß wir in vier Tagen kaum drei Zeilen konnten fertigen. Nun es verdeutsch und bereit ist, kann's ein jeder lesen und meistern, läuft einer jetzt mit den Augen durch drei oder vier Blätter und stößt nicht einmal an; wird aber nicht gewahr, welche Wacken und Klötze dagelegen sind, da er jetzt wie über ein gehobelt Brett dahingeht, wo wir haben müssen schwitzen und uns ängsten.“ Wenig später sagt er auch, wie sehr er sich am Adressaten der Übersetzung orientiert hat: „Man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll deutsch reden, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf den Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselben auf das Maul sehen, wie sie reden — und danach dolmetschen. So verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet“.⁶

Was hier von der Übersetzung der Bibel gesagt wird, gilt *mutatis mutandis* auch von der Verkündigung: bei beiden geht es um eine möglichst adäquate Übertragung des gemeinten Sinnes, der gemeinten Wirklichkeit in den Verstehensbereich des Menschen.

1. Ausrichtung an der vorgegebenen Botschaft

Hierbei ist das oberste Kriterium, das erste Maß, das der Übersetzer beziehungsweise Verkünder nehmen muß, dieses: die Übertragung und Verkündigung muß der Vorlage entsprechen, ihrem objektiven Inhalt, unter Wahrung des Zusammenhangs und des gemeinten Sinnes. Verkündigung muß offenbarungsgemäß, wahrheitsgemäß, gottgemäß sein. Darum kann zeitgemäße Verkündigungssprache niemals bedeuten, daß irgendwelche inhaltlichen Zugeständnisse an den Zeitgeschmack, an Modeideologien gemacht werden. Das wäre Verrat an der Botschaft, Verfälschung des Wortes Gottes, Falschmünzerei. Schon die Apostel mußten erfahren, daß manche Zeiten die gesunde Lehre nicht ertragen, sich von der Wahrheit abwenden und sich Fabeleien zuwenden. Hier darf es nicht das geben, was man faule Kompromisse nennt, hier gilt das biblische „gelegen oder ungelegen“ für den Verkünder⁷.

⁶ D. Martin Luthers Werke. Weimar 1909, Bd. 30, II S. 636 f.

⁷ Vgl. 2 Tim 4, 2—4.

2. Ausrichtung am Adressaten

Neben diesem ersten Kriterium muß sich Verkündigung auch orientieren an der Hör- und Verstehensfähigkeit unserer Zeitgenossen. Sie muß in einer Sprache erfolgen, die in dieser Welt, in dieser Zeit, von diesen Menschen gesprochen und verstanden wird. Jede Zeit hat nicht nur ihr eigenes Vokabular, sondern eine je eigene Art, Wirklichkeit zu sehen und im sprachlichen Ausdruck zu repräsentieren. Wir brauchen nur an die Menschen des Barock, der Romantik, der neuscholastischen Epoche zu denken. Denkweisen, Lebensgefühl und Sprache sind wie kommunizierende Röhren. Ändert sich die eine, tun es auch die anderen. Wer mit einem anderen Menschen in geistige Verbindung eintreten will, muß nicht nur dessen Denkweise und Lebensgefühl beachten, er muß auch seine sich wandelnde Sprache sprechen. Zeitgemäße Sprache ist geschichtliche Sprache.

3. Bestätigung durch ein römisches Dokument

Die Orientierung der Verkündigung an Inhalt und Adressaten der Botschaft ist auch wesentliche Forderung eines römischen Dokumentes, das in der Flut nachkonziliarer Verlautbarungen etwas übersehen worden ist. Ich meine die *Instructio* über die Übersetzung liturgischer Texte vom 25. 1. 1969, herausgegeben vom Rat zur Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie. Sie fußt zum großen Teil auf den Ergebnissen des internationalen Übersetzerkongresses für liturgische Texte vom 9. bis 13. 11. 1965 in Rom⁸. Darin finden sich Aussagen, die für jegliche Verkündigungssprache von eminenter Bedeutung sind. Ich greife einige wichtige Punkte heraus:

Die verwendete Sprache soll die gehobene Umgangssprache sein. Auch bei schwierigen Aussagen behalte man besser die schlichten Wörter der Umgangssprache bei, „in der Erwartung, daß sie den christlichen Sinn annehmen werden, statt daß man auf seltene Worte zurückgreift, die nur ein Gelehrter versteht“ (Nr. 19). Auch einfache Leute sollen die Texte verstehen, jedes Gemeindemitglied soll sich daran vorfinden und aussprechen können (Nr. 20). Es genügt nicht die wortwörtliche Übersetzung. Entscheidend ist es, den Gesamtzusammenhang in Übereinstimmung mit der literarischen Art des Textes zu wahren, den Inhalt gedanklich freizulegen und den gemeinten Sinn wiederzugeben (Nr. 6). Das Dokument versäumt nicht, darauf hinzuweisen, daß bei allen notwendigen Anpassungen an das

⁸ Vgl. Herder-Korrespondenz 20 (1966) 69–72. Die *Instructio* zitiere ich nach der lat.-deutschen Ausgabe des Paulinus-Verlages Trier, die 1969 als Heft 18 der nachkonziliaren Dokumente erschienen ist.

jeweilige Sprach- und Zeitempfinden die zuverlässige Lehre und die echte christliche Geistigkeit sichergestellt werden müssen (Nr. 24).

Diese *Instructio* läßt erkennen, daß Rom von jener ängstlichen Sorge abgerückt ist, die für die Übertragung offizieller Texte wie zum Beispiel päpstlicher Enzykliken eine solche Wörtlichkeit verlangte, daß sogar die Konstruktion lateinischer Satzperioden nachgebildet werden mußte. Damit wurden diese Enzykliken auch nach Übertragung in die Muttersprache zu einer schwierigen und ermüdenden, um nicht zu sagen langweiligen Lektüre. Wer sie beispielsweise mit Primanern versucht hat, weiß ein Lied davon zu singen. Das neue römische Dokument aber ist eine Ermutigung und Bestätigung jener Bemühungen, die Botschaft des Glaubens im sprachlichen Gewand unserer Zeit zu verkünden. Wir werden bei Einzelfragen nochmals auf dieses Dokument Bezug nehmen.

II. Qualitäten einer zeitgemäßen Sprache

Welche sprachlichen Qualitäten muß nun eine zeitgemäße Sprache in heutiger Verkündigung haben, von welchen Defekten muß sie sich freihalten?

1. Inhaltsbezogene Markierungen

Verkündigung hat es mit hohen Inhalten zu tun. Wer Gottes Wort bezeugt, seine Heilstaten berichtet und seinen Heilsanspruch deutet, kann es nur in Ehrfrucht tun. *Sancta sancte*, so lautet ein altes Axiom. Bedeutet dies nun, daß sich die Verkündigungssprache von der Profansprache unterscheidet? Kann es neben der weltlichen eine Sakralsprache geben, die sich von der ersten grundsätzlich unterscheidet? Wir müssen diese Frage klar verneinen. Auch das religiöse Sprechen der Christen muß in weltlicher Sprache erfolgen. Sprache hat es immer mit Wirklichkeit zu tun: sie will mitteilen, beschreiben, deuten, schlußfolgern, anregen, führen. Sie will vertraut machen mit der Botschaft des Heiles und so zum Instrument des Heiles werden. Wer aber meint, das könne er in unseren Tagen mit einer hochtönenden, archaischen, besonders gravitätischen Sprache leisten, mit einer Sprache, die mit der Patina vergangener Ausdrucks- und Frömmigkeitsformen überzogen ist, befindet sich im Irrtum. Die meisten Menschen unseres naturwissenschaftlich-technisch orientierten Zeitalters sind nüchtern, sachlich, wollen informiert sein, um selbst zu prüfen und zu entscheiden. Hierfür ist ihnen eine antiquierte Sprache, die in ihrem Alltag nicht gesprochen wird, mehr Hindernis als Hilfe. Das sprachlich Antiquierte wird allzu rasch auch für inhaltlich veraltet angesehen. Um Gott und sein

Wort im konkreten Leben zu beheimaten, dazu helfen nicht geschraubte, verstaubte, altertümelnde Wörter und grammatische Wendungen, sondern nur eine lebensnahe, konkrete, eine menschliche Sprache. Die Suche nach einer eigenen Sprache für das Bezeugen des Wortes Gottes ist nach Günter Stachel „eine Utopie und wird nicht dadurch realistischer, daß sich bedeutende Theologen der Forderung nach einer sakralen Sprache anschließen. Sakrale Sprache als eine eigene Art von Sprache gibt es nicht. Damit könnte höchstens eine besondere Intensität des Menschlichen in der menschlichen Sprache gemeint sein“⁹.

Unter diesem Aspekt sind noch manche Texte und Sprachgewohnheiten zu durchforsten, um sie von jenen überlebten und verkrusteten Sprechweisen und Sprachformen freizumachen, die mehr verhüllen als offenbaren, mehr lähmen als bewegen.

Wenn wir uns für eine weltliche Sprache in der Verkündigung einsetzen, dann aber angesichts der Vielschichtigkeit heutigen Sprechens nur für die gehobene Umgangssprache. Die Rücksicht auf den Inhalt der Verkündigung verbietet ein Hinabsteigen in die Tiefebenen menschlichen Redens. Gottes Wort läßt sich nicht glaubhaft bezeugen mit einem trivialen saloppen, burschikosen oder frechen Gassenjargon. Verkündigung hat auch heute nichts zu tun mit marktschreierischer Werbung, mit Überlistung durch ein raffiniertes Reklamevokabular. Es gibt — wie viele von Ihnen schon bemerkt haben mögen — bei manchen Predigern eine Sucht, auf jeden Fall modern zu erscheinen. Dann greift man zu einigen modernen Problem- und Stilattrappen, zu Knüllern und Gags, zu Kraft- und Modeausdrücken, die einer buntbeklebten Litfaßsäule gleichen. Ein oberflächlicher Hörer mag das beklatschen, den gutwilligen und kritischen Hörer treibt es in die Opposition. Ausdrücke in der Predigt wie Sexbomben unter dem Kreuz (Maria Magdalena), Müllschlucker für die Ewigkeit (Beichtstuhl) und Kläranlage für die Menschheit (Herz Jesu) sind fehl am Platz¹⁰. Sie sind den Schlagzeilen unseriöser Blätter vergleichbar und verraten dem Kundigen nur allzu oft die Eitelkeit des Predigers. Die deutschen Homiletiker haben zwar auf einer Würzburger Tagung dem Vorkämpfer zeitgemäßer Predigt Viktor Schurr Beifall gespendet, als er meinte, die Einleitung einer Predigt dürfe mehr nach Zigarette als nach Weihrauch schmecken. Aber das war nicht gedacht als Freibrief für die

⁹ Kerygma auf dem Weg der Sprache, in: *Via indirecta*. Beiträge zur Vieltimmigkeit der christlichen Mitteilung. Festschrift zum 70. Geburtstag von Theoderich Kampmann. Hrsg. von G. Lange und W. Langer. München 1969, S. 123.

¹⁰ Von solchen und ähnlichen deplazierten Versuchen wurde auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker Deutschlands im April 1960 in Würzburg berichtet.

Niederungen der Sprachgewohnheiten. Verkündigungssprache muß ganz im Sinne der römischen *Instructio* die gehobene Umgangssprache sein. Sie bewegt sich in der Mittellage zwischen dem Hochgetön einer altertümlichen sogenannten Sakralsprache und dem Jargon der Gasse. Dabei wollen wir Pater Leppich gern konzедieren, daß er bei seinen Reden auf Marktplatz und Reeperbahn in der Tastatur seines Wort- und Bildschatzes etwas tiefer greifen darf. Statt in wohlgesetzten Worten von der Notwendigkeit sittlicher Bemühungen zu sprechen, greift er lieber zum deftigen Bild: „Du mußt etwas tun, daß du nicht wie eine fette Ente deinen Hintern am Boden nachschleppst, sondern wie ein Adler aufsteigst zu Gott¹¹.“ So zu sprechen empfiehlt sich sicher nicht für den sonntäglichen Pfarrgottesdienst, wo derbe Worte immer um einige Grade derber wirken als an der Straßenecke¹².

2. Forderungen der Verständlichkeit

Die zweite Qualitätsforderung für die Verkündigungssprache heißt Verständlichkeit. Sie richtet sich ebenso gegen eine überzüchtete theologische Fachsprache und Fremdwörtersucht, wie gegen einen verbrauchten Wortschatz und stilistische Mängel, die das Verstehen erschweren.

a) Theologische Fachsprache

Niemand bestreitet Recht und Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Fachsprache. Der Theologe bedarf ihrer zur Erforschung und Beschreibung schwieriger Sachverhalte genauso, wie der Naturwissenschaftler und Mediziner. Wollte aber ein Arzt mit einem schlichten Patienten in medizinischer Fachsprache sprechen wie mit einem Fachkollegen, so würde sich das für die Ohren des Patienten kaum von Chinesisch unterscheiden. Wir Theologen aber vergessen in unserer Verkündigung nicht selten, die uns geläufigen Fachausrücke durch verständliche Sprache zu ersetzen. Für die meisten Hörer sind das dann Worthülsen ohne Inhalt, bestenfalls sind sie auf Vermutungen angewiesen. Das belastet die Predigt und beraubt sie ihrer Wirkung.

b) Fremdwörterei:

Ähnliches gilt für die Vorliebe mancher Prediger für Fremdwörter. Die Älteren von uns erinnern sich noch der verbreiteten Sitte, daß Prediger besonders an Festtagen ihren Vorspruch zunächst lateinisch sagten, um ihn

¹¹ Vgl. L. Reiners, *Die Kunst der Rede und des Gesprächs*. Bern 1968, S. 115.

¹² Vgl. W. Uhsadel, *Die gottesdienstliche Predigt*. Evangelische Predigtlehre. Heidelberg 1963, S. 125.

dann deutsch zu wiederholen. Das mag dem einen oder anderen recht feierlich vorgekommen sein, ganz im Sinn einer gravitatisch daherstolzierenden Sakralsprache, eine innere Berechtigung hatte es nicht. Nun — lateinische Zitate haben heute Seltenheitswert, aber an ihre Stelle sind die zahlreichen Fremdwörter getreten, als hätte man nur humanistisch gebildete Hörer vor sich. Was soll sich beispielsweise der autofahrende Zeitgenosse, dessen Lektüre oft nur in seiner Lokal- und Bildzeitung besteht, dabei denken, wenn er hört, daß die *ancilla domini* mit ihrem Fiat die Tore zum neuen Äon aufgestoßen hat. Oder daß Christus nicht nur der Kyrios ist, der Pantokrator, sondern auch die Autobasileia. Wer so spricht, hat kein Maß genommen an der Hör- und Verstehensfähigkeit seiner Gemeinde.

Es ist sicher keine leichte Aufgabe, manche Fremdwörter durch ein gleichwertiges Wort der Muttersprache zu ersetzen. Nehmen wir als Beispiel das uns so vertraute Wort Messe. Für den des Latein Unkundigen ist es eine Chiffre, die ihm eine Wirklichkeit signalisiert, sie aber nicht sprachlich beschreibt. Selbst der Lateiner erfährt vom Wort her wenig vom Gemeinten. Erschwert wird das Verständnis durch den Gebrauch des gleichen Wortes im Sinne von Industrie- und Handelsmessen, Frühjahrs- und Herbstmessen, Offiziers- und Schiffsmessen. In neuerer Zeit geht man mehr zur griechischen Bezeichnung Eucharistie über. Ich fürchte, daß sie trotz gelegentlicher Belehrung dem einfachen Menschen auch nur eine unverständene Chiffre bleibt. Aber sollte es angesichts einer so zentralen Heilsveranstaltung nicht doch möglich sein, aus unserer reichen Muttersprache eine treffende Bezeichnung zu finden? Klemens Tilmann hat vor Jahren in den Katechetischen Blättern einen Vorstoß unternommen und mit mancherlei Argumenten das Wort Dankung vorgeschlagen¹³. Er fand wenig Anklang. Aber grundsätzlich sollte es doch möglich sein, eine klar umgrenzte Realität so zu bezeichnen, daß sie im Wort wirklich repräsentiert ist. Hier scheint mir die Empfehlung der erwähnten römischen *Instructio* eine große Ermutigung. Wir müssen Vorschläge machen, sie diskutieren und uns auf den optimalen Ausdruck einigen, in der Erwartung — ich zitiere nochmals die *Instructio* — „daß sie den christlichen Sinn annehmen werden, statt daß man auf seltene Worte zurückgreift, die nur ein Gelehrter versteht (Nr. 19)“. (Wie wäre es mit dem zwar nicht griffigen, aber ins Zentrum treffenden Wort „Gedächtnis Christi“, wo er doch selbst sagte, daß dies das innere Ziel dieser Stunde sei?)

¹³ Ein deutsches Wort für „Eucharistie“, in: Kat. Blätter 91 (1966) 720—723. Tilmann schreibt u. a.: „Wir müßten für dieses Herzstück unseres Glaubens ein Wort haben, das aus dem Herzen kommen und zum Herzen gehen kann; das nicht Fremdwort ist und fremd bleibt; das in unsern Sprachraum paßt“ (721).

c) Verbrauchter Wortschatz

Neben theologischer Fachsprache und Fremdwörterei erschwert eine große Zahl abgegriffener, durch häufigen Gebrauch verschlissener Wörter das Verständnis des Gotteswortes. Helmut Thielicke, der Hamburger Pastoraltheologe, berichtet in seinem Buch „Leiden an der Kirche“, daß er mit Studenten den Versuch gemacht habe, bei der Anfertigung von Predigten die konventionellen Begriffe wie Gott, Sünde, Gnade, nicht zu gebrauchen, sondern sie zu umschreiben¹⁴. Er möchte diese Worte nicht ein- für allemal von der Kanzel verbannen, sondern nur eine Entziehungskur machen angesichts ihres leichtfertigen Gebrauchs. „Wir sollen die Versuchung besiegen lernen, die alten Worte wie ein Glasperlenspiel in immer neuen Variationen zusammenzusetzen, weil die Seelen dabei unterernährt bleiben und zugrunde gehen“¹⁵.

Auf katholischer Seite hat unter anderem Albert Höfer in seinem Buch „Modelle einer pastoralen Liturgie“ in diesem Sinn Anregungen für die Begriffe Gnade, Heil, Himmelfahrt gegeben¹⁶. Das neue Arbeitsbuch „Glauben, Leben, Handeln“ sucht dankenswerter Weise dieser Aufgabe in mehreren Lehrstücken gerecht zu werden. Auf den diesbezüglichen Aufsatz von Klemens Tilmann und Hermann-Josef Perrar im Einführungsbuch sei empfehlend hingewiesen¹⁷. Es gehört mit zur katechetisch-religionspädagogischen Aufgabe, an die Sprachauslegung heranzuführen, um Texte im Vollsinn auslegen zu können.

d) Stilistische Mängel

Schließlich wird das Verständnis erschwert durch stilistische Mängel. Die Verkünder des Wortes sind gewiß nicht die einzigen, denen dieser Vorwurf zu machen ist. Sind wir doch als Kinder unserer Zeit nur allzu häufig der sprachlichen Verführung ausgesetzt. Es gibt in vielen Bereichen unserer „verwalteten Welt“ sprachliche Defekte. Um so mehr tut es dem Verkünder not, die schulischen Bemühungen seiner Lehrer um ein gutes Deutsch in eigener Arbeit zu ergänzen. Wer ein Buch wie Ludwig Reiners' „Stilkunst“¹⁸ liest, erfährt nicht nur, wie ein schlechter Stil die Aussage verdunkelt, er wird sich auch mit Erschrecken bewußt, daß er selbst vieles falsch macht und durch stilistische Mängel die Verkündigung belastet.

¹⁴ Leiden an der Kirche. Ein persönliches Wort. Hamburg 1965, S. 60 f.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Graz—Wien—Köln 1969, S. 81 ff.

¹⁷ Zur Sprache im überarbeiteten Katechismus, in: H. Fischer und A. Gleißner (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus? Freiburg—Basel—Wien 1969, S. 54—65.

¹⁸ München 1943. Seitdem zahlreiche Ausgaben. Mir stand die Sonderausgabe 1964 zur Verfügung.

„Das Drama steht auf dem Spiel, wenn die Personen nichts taugen“, dieser Spruch meines Kollegen Mezger gilt sicher auch von denen, die sich in ihrem schlampigen Stil wohlfühlen.

Von den verbreiteten Stilmängeln, mit denen Ludwig Reiners ebenso humorvoll wie scharf ins Gericht geht, seien in Kürze nur drei erwähnt:

d, 1: Die Hauptwörterei auf Kosten des Verbuns, das ja nicht nur Zeitwort, sondern auch Tatwort heißen sollte. Schon Johann Michael Sailer hat vor mehr als 150 Jahren den Substantivendrang der Abstraktion verurteilt. Spätere Sprachkritiker warnen vor der Substantivitis epidemica wie vor einer Krankheit.

d, 2: Die Inflation des Adjektives bringt unnötigen Ballast und nimmt der Aussage oft die Schärfe und Eindeutigkeit. Aus dem Leben des Staatsmannes Clémenceau wird berichtet, er habe als Schriftleiter einer Zeitung einem neuen Mitarbeiter gesagt: „Schreiben Sie kurze Sätze: Hauptwort, Verbum, Objekt: fertig! Bevor Sie ein Adjektiv schreiben, kommen Sie zu mir in den dritten Stock und fragen, ob es nötig ist¹⁹.“

d, 3: Bandwurmsätze in Gestalt von Schachtel- und Kettensätzen. Langatmige Satzperioden galten auch im Deutschen zu manchen Zeiten als Zeichen besonderer Bildung und waren beliebt, vielleicht in Nachahmung der lateinischen Satzarchitektur. In Wirklichkeit sind sie eine Qual für Leser und Hörer. Bei der Lektüre eines Buches — der Autor ist ein angesehenen Theologe — mußte ich einen Satz dreimal lesen, um ihn zu verstehen. Das ärgerte mich und regte mich an, die Druckzeilen dieses Satzes zu zählen: Es waren 28! Was beim gedruckten Wort schon schlimm ist, wird beim gesprochenen schlimmer.

Aber dies mag über Stilfragen genügen, um deutlich zu machen, daß die Verständlichkeit auch von daher gefährdet sein kann.

3. Lebensnähe und Bildkraft

Als dritte Qualität einer zeitgemäßen Verkündigungssprache muß Lebensnähe und Bildkraft der Sprache gefordert werden.

a) Lebensnähe:

Schauen wir uns bei der modernen Literatur um, so fällt ihre nüchterne, realistische Sprache besonders auf. Es gehört zur Eigenart, ja zum Stolz der zeitgenössischen Schriftsteller, „die Dinge beim Namen zu nennen: das Brutale muß brutal, das Drastische drastisch erscheinen.“ Man hält es für unredlich, vorschnell zu harmonisieren: „Was Gott rauh gemacht hat, darf man nicht glätten, was er schwierig gemacht hat, darf

¹⁹ L. Reiners, a. a. O. S. 151.

man nicht eilfertig vereinfachen²⁰.“ Das muß auch für die neutestamentliche Verkündigung gelten, wo sich Gott in der Niedrigkeit und Ohnmacht seines Sohnes offenbart, wo auch das Leben der Christen im Zeichen und unter dem Gesetz des Kreuzes steht. Jede halbseidene, versilbernde Sprache ist hier fehl am Platz, wie etwa der Satz aus unserer Schulbibel: „Sie spieen in sein Angesicht und gaben ihm Backenstreiche.“ Der heutige Mensch schildert eine solche Grausamkeit realistischer: „Sie spuckten ihm ins Gesicht und gaben ihm Ohrfeigen.“ Bei einem Gespräch von Homiletikern mit katholischen Laien meinte ein junger Mann, es würde dem christlichen Bewußtsein besser bekommen, vom Säugling im Futtertrog statt vom Kindlein in der Krippe zu sprechen, weil so die harte Realität besser getroffen werde. Mag sein, daß das manchen frommen Christen zunächst etwas schockiert. Aber es ist doch für die Sache der Verkündigung besser, durch realistische Sprache ein wenig zu schockieren und wachzurütteln, als durch sentimental-pathetisches Gesäusel den Kirchenschlaf zu fördern.

Lebensnähe ist erst recht da gefordert, wo es um Daseinsbeschreibung und Erhellung menschlicher Probleme geht. Der Hörer muß spüren, daß es so ist und nicht anders, daß der Verkünder die Wirklichkeit trifft, nicht theoretisiert, abstrahiert und idealisiert, sondern konkretes Leben meint. Dann weiß sich der Hörer verstanden und getroffen, er kommt in der Predigt vor. Das aber leistet nur eine realistisch-konkrete, eine lebensnahe Sprache.

b) Bildstarke Sprache

Eng mit der lebensnahen ist die bildkräftige Sprache verbunden. Wir haben es heute mit stark visuell eingestellten Menschen zu tun. Eine Flut von Bildern umspült ihren Tag. Wer da mit einer Rede ankommen will, muß es in anschaulicher und bildkräftiger Sprache versuchen. Nun könnte man meinen, der Künder des Gotteswortes habe hier eine besondere Chance, da ja die Bibel auf weite Strecken in Bildern und Gleichnissen redet. Aber die Zeichenkraft einer Bild- und Gleichnisrede steht und fällt weitgehend mit dem jeweiligen Kulturkreis, dem sie entnommen ist. So gibt es viele biblische Bilder und Gleichnisse aus der Agrarkultur, die dem Großstädter und Industriearbeiter, ja sogar dem modernen Landwirt verschlossen bleiben, weil sie den Kontakt mit den darin vorkommenden Realitäten verloren haben. Was einst als Erklärung dienen sollte und konnte, muß erst selbst erklärt werden. Das aber ist ein aufwendiger Umweg. Eine Erkenntnis, die auch von der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums bezüglich der überkommenen Riten ausgesprochen wird. Deshalb

²⁰ R. Spiecker, Sprach- und Stilprobleme der religiösen Verkündigung heute, in: *Anima* 14 (1959) 277.

müssen wir den Versuch wagen, den gemeinten Inhalt auch in modernen Bildern und Gleichnissen zu verdeutlichen. Das kann natürlich nicht bedeuten, daß es dem Urtext an den Kragen geht, daß er nicht mehr in amtlicher Übersetzung und liturgischer Lesung zu Gehör kommt. Er bleibt der Brunnen, aus dem der Verkünder immer wieder schöpfen muß. Aber Gottes Wort muß auch auf Frequenzen ausgestrahlt werden, die den heutigen technischen Menschen erreichen. Das mag im einzelnen nicht leicht sein, ich kenne auch nur wenige gelungene Bilder und Vergleiche aus der technischen Welt. In der Zeitschrift „Religionsunterricht an höheren Schulen“ steht ein Bericht über eine Tagung katholischer Religionslehrer. Darin findet sich der Satz: „Immer wieder wurde darauf hingewiesen, daß wir neue Formulierungen finden müssen, um die alten und gültigen Wahrheiten in die Sprache unserer Zeit zu übertragen. Wie wir aber die Tradition zum Sprechen bringen können, wußte niemand zu sagen²¹.“ Das mag deutlich machen, wie schwierig die Aufgabe ist. Aber sie bleibt uns nicht erspart.

Schluß:

Noch manche Forderung zugunsten einer zeitgemäßen Sprache ließe sich nennen. Denken wir etwa an die dialogische Seite, an die Bedeutung der Klanggestalt und der persönlichen Glaubwürdigkeit. Ich darf mich mit dem Blick auf die Uhr diesem Vollständigkeitsanspruch entziehen und mit dem Satz schließen:

Eine der gebotenen Konsequenzen aus dem geschichtlichen Charakter der Verkündigung ist die zeitgemäße Sprache.

²¹ 13 (1970) 87 f.

Vernünftiger Glaube?

*Bemerkungen zum Verhältnis von Glaube und Wissen
in der Theologie Wolfhart Pannenberg*

Die Frage nach dem Wesen des Menschen nimmt in der Philosophie und Theologie der Gegenwart eine zentrale Stelle ein und beeinflusst in einem die heutige Theologie kennzeichnenden Ausmaß die Antworten auf die Frage nach Gott. So kann W. Pannenberg sein 1962 erschienenes Buch: „Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie“¹ mit der Bemerkung: „Wir leben in einem Zeitalter der Anthropologie“² einleiten und die Vielfalt der einzelnen Aussagen über den Menschen unter den Kriterien seiner spezifischen Sicht der Geschichte und des Verhältnisses von Glauben und Wissen beurteilen. Weiterhin verdient Pannenburgs Anthropologie Beachtung, weil hier ein protestantischer Theologe versucht, Aussagen der Offenbarung auf dem Hintergrund einer transzendental und geschichtlich gedeuteten Vernunft zu klären, die selbst wiederum durch die Offenbarung ihre geschichtlich geschehene und andauernde Erfüllung und Bestätigung erfährt. Die Transzendenz der Vernunft vollzieht sich in der Fähigkeit des Menschen, „über alle vorfindliche Regelung seines Daseins hinausfragen und hinwegschreiten“³ zu können. Diese fehlende vorgegebene Bindung an einen konkret innerweltlichen, unübersteigbaren Horizont bildet die Grundlage für die „gestaltende Freiheit“⁴ des Menschen, die wiederum das Prinzip für einzelne Ordnungs- und Systementwürfe ist. Der Grenzenlosigkeit auf seiten der Aktstruktur des Transzendierens entspricht „ein über alles Endliche hinweg . . . zugewandtes Gegenüber“⁵ auf der Objektseite. Dieses „Gegenüber“ umschreibt Pannenberg als Gott, der notwendiger Motivations- und Zielpunkt der subjektiven „Weltoffenheit“ sei. Weltoffenheit — die zentrale Phänomenbeschreibung des menschlichen Geistes — ist so identisch mit der Gottoffenheit, und in diesen transzendental definierten Spannungsbogen ordnet Pannenberg alle weiteren Aussagen über den Menschen ein. Die Weltoffenheit verwirklicht sich in der Geschichte, die auf ein Endziel hin strebt, das in Jesus Christus seine sinnentdeckende, „vorgreifende“ (Prolepsis) Erfüllung gefunden hat, obwohl die Geschichte als raum-zeitliches Geschehen weitergeht. Diese heilsgeschichtliche Deutung der Universalgeschichte macht zusammen mit dem philosophisch kaum begründeten Transzendenzgedanken den Kern und die Klammer der Anthropologie und Theologie Pannenburgs aus. Beide Theorien wurden entsprechend heftig angegriffen⁶, sind in ihnen doch ein ganzes Bündel

¹ Göttingen 1962. Im folgenden abgekürzt: WM.

² WM 5.

³ WM 6.

⁴ WM 6.

⁵ WM 11.

⁶ Vgl. Günter Klein, *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte. Zur Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg*. München 1964.

primär philosophischer Voraussetzungen enthalten, die alle in der Frage nach dem Wesen der menschlichen Vernunft zusammenkommen. Pannenberg geht von einer radikalen Fragwürdigkeit des Christentums aus: „In dieser Situation können sich christlicher Glaube und Theologie nicht mehr dadurch behaupten, daß sie sich vor den Angriffen rationaler Kritik auf die positive Autorität der Bibel und der Kirchenlehre zurückziehen⁷.“ Dem alten Problem von Wissen und Glauben, das sich hier anzeigt, sucht Pannenberg durch den Aufweis der total dialektischen Struktur der Vernunft beizukommen, die Glauben und Wissen als sich selbst vermittelnde und aufhebende Momente in der Geschichte enthält und in deren Dimensionen benötigt. Glaube ist so die Form der Vernunft, welche die „eigentliche“ Struktur der Vernunft — ihre Gottoffenheit — thematisiert und darin eine maieutische Funktion an der wesentlich rationalen Verfassung dieser Vernunft ausübt. Glaube und Wissen verschränken sich damit zu einer grundsätzlich harmonischen Einheit durch die Klammer einer Vernunft, die vernünftiges Wissen und vernünftigen Glauben als qualitativ gleichartige, sich nur im Gewißheitsgrad unterscheidende Momente umgreift. Damit verwischt Pannenberg die wesenhafte Andersheit von Glauben und Wissen durch die Rückführung beider geistigen Formen auf eine abstrakt bleibende transzendente Vernünftigkeit. Ausschlaggebend in dieser Sicht ist letztlich das Wissen, und das noch nicht Gewußte teilt der Glaube mit „vielen Erfahrungen, die uns zuteil werden⁸“. Die Vernunft umfaßt auch diese konkreten Leerstellen „vorgreifend“ in ihrer rationalen Totalität, so daß die Geschichte im Grunde genommen nicht anders kann, als dieser zu entsprechen, damit aber ihres Charakters als Geschick und ihrer Verwurzelung in der göttlichen Transzendenz — und nicht im menschlichen Transzendieren — entkleidet wird. Der Versuch, Glaube und Wissen durch die Klammer einer dialektisch strukturierten Vernunft mit Gott zu verbinden, kann nicht überzeugen, weil Gott und sein freies Handeln in der Geschichte wesentlich und nicht nur partiell, einholbar, alle möglichen Dimensionen der geschichtlichen menschlichen Vernunft übersteigen. Zwar kann der echte Glaube keinen kontradiktorischen Widerspruch zu den wißbaren Dingen enthalten, aber er ist sowohl als Akt (*fides qua*) wie auch als Inhalt (*fides quae*) von der — auch im Sinne einer fundamentalen Vernünftigkeit verstandenen — Vernunft verschieden, die in der Tat „zunächst immer bei den gegenwärtigen Dingen ist⁹“. Glaube stellt sich im System Pannenburgs als ausdrücklicher Vorgriff auf grundsätzlich Wißbares dar. Da aber schon die Vernunft aus eigener Kraft in der Lage ist, die absolute Zukunft, d. h. ihre eigene „unausdrückliche Voraussetzung¹⁰“ zu antizipieren,

⁷ W. Pannenberg, Die Vernünftigkeit der Vernunft als theologisches Problem. In: Kontexte, Bd. 4, Stuttgart 1967, S. 75. Im folg. abgekürzt: VV.

⁸ W. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung. In: Offenbarung als Geschichte. In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff hrsg. von W. Pannenberg, Göttingen 1961, S. 100. Im folg. abgekürzt: DT.

⁹ VV 80.

¹⁰ VV 80.

erinnert der Glaube die Vernunft „an ihre eigene, absolute Voraussetzung . . . , indem er von der eschatologischen Zukunft spricht und von ihrem Vorschein in der Geschichte der Auferstehung Jesu¹¹“. Der Glaube ordnet sich so der Vernunft unter, und diese vollendet sich als Vermögen im Akt des Wissens, das sich als innerste Bestimmung der dialektischen Bewegung der transzendentalen Vernunft herausstellt.

Entsprechend wird der Stellenwert der ohne Zweifel zu leistenden rationalen Sichtung der geschichtlichen Offenbarungsdaten für den Glaubensakt von Pannenberg überschätzt. Zwar unterscheidet er die biblischen Berichte von den „*facta bruta*¹²“, die eine direkte Sinnevidenz aufweisen, umschreibt sie aber als „Sprache der Tatsachen¹³“, in der sich Gott indirekt in der Geschichte Israels, gipfelnd in Jesus Christus, der Welt mitgeteilt habe, so, daß das „Wissen von Gottes Offenbarung in der seine Gottheit erweisenden Geschichte . . . Grund des Glaubens¹⁴“ und nicht der Glaube Grundlage des Wissens ist. Deshalb ist es die Aufgabe der Theologie zu sagen: „Die Sache ist unzweifelhaft gewiß, und darum kannst du alles — dein Vertrauen, dein Leben, deine Zukunft — daran setzen¹⁵.“ Leider aber läßt schon ein allgemeiner Blick auf die Vielfalt, die Form und die Absicht der biblischen Berichte keinen Schluß in der Gestalt eines apodiktischen historischen Urteils zu: „Die Sache ist unzweifelhaft gewiß¹⁶.“ Kirche und Gnade finden in einem so konstruierten vernünftigen Glaubensgerüst keinen rechten Platz mehr als Ausdruck des von Gott geschenkten Glaubensgutes und wesentlich mit Gott in der Geschichte vollzogenen Glaubensaktes. Der Unglaube müßte von Pannenberg als fehlende Reflexionstiefe der Vernunft gedeutet werden, die durch die Anstrengung des „richtig“ Denkenden behoben werden könnte. Diese Glaubensdimension läßt sich schwer mit den Phänomenen Gehorsam und Versagung, die in Schuld mündet, vereinbaren. Wenn Pannenberg die Geschichte als Ablauf von historischen Ereignissen untrennbar mit deren Überlieferungsgeschichte im jeweiligen Verstehen, Hoffen und Erinnern eines Volkes verbindet, so sieht er zu Recht die Wandelbarkeit von Erkenntnissen und ihren Aussageformen. Es stellt sich aber die Frage, wie er dann das „zeitlos“ Bedeutsame der Offenbarungsereignisse ermitteln kann, ohne sich entweder im hermeneutischen Zirkel des eigenen Verstehenshorizontes zu verlieren, oder aber die säuberliche Faktizität, die „Historizität an sich“ der Offenbarungsdaten von seinem rationalen Ansatz her behaupten zu müssen. Die Konsequenz führt Pannenberg zur Überbewertung des historischen Geschehens und zur Unterbewertung der kerygmatischen „Überzeitlichkeit“ der Offenbarung. Dieser geschichtsrealistische Optimismus verbindet sich dazu mit der monistischen Deutung der Profangeschichte durch die Heilsgeschichte. Das Christusereignis stellt sich als die Entfaltung und endgültige Sinnmanifestation von Geschichte überhaupt dar.

¹¹ VV 81.

¹² DT 100.

¹³ DT 100.

¹⁴ DT 101.

¹⁵ DT 101.

¹⁶ DT 101.

Profangeschichte ist somit als Geschichte immer schon Heilsgeschichte, von dieser her konstituiert und verstehbar: „Erst von der biblischen Entdeckung der Geschichte her gibt es eine Weltgeschichte der Menschheit¹⁷.“ Diese exklusive Deutung gipfelt in der Feststellung: „Erst das Christentum habe die Vereinheitlichung der Welt geleistet¹⁸.“ Entsprechend partizipieren die „vorchristlichen Völker. . . an dieser Einheit der Weltgeschichte nicht anders als durch die geschichtlichen Zusammenhänge, in denen sie mit dem Christusgeschehen stehen¹⁹“. Wo dies nicht gesehen wird, z. B. in der säkularisierten Geschichtsschreibung, vor allem im Historismus, löst sich die Einheit der Weltgeschichte, die „auch heute nur vom Gott Israels zugänglich ist²⁰“, auf. Das in der gegenwärtigen Theologie intensiv diskutierte Verhältnis von Profan- und Heilsgeschichte wird von Pannenberg zugunsten einer direkten Beziehung der Profan- zur Heilsgeschichte als eigentlicher Geschichte gelöst. Hier stellt sich die Frage, ob dann noch die Weltlichkeit von Geschichte, z. B. ihre Profaneität und ihre Absage an die Heilsgeschichte als formuliertes Angebot, überhaupt aussagbar ist. Der Satz Hegels von der Wahrheit, die das Ganze ist, findet bei Pannenberg eine überraschend schnelle und — in dieser Weise — undifferenzierte Anwendung auf die Geschichte durch die Entdeckung ihrer proleptischen Vollendung in Jesus Christus, in dem „der Anbruch des Endes²¹“ begonnen hat. Damit aber ist noch keine Lösung gegeben, vielmehr ein anspruchsvolles Programm, dessen Ausarbeitung noch geleistet werden muß.

Dr. phil. Karl Anton Wohlfarth, Mainz

¹⁷ WM 101.

¹⁸ WM 102.

¹⁹ WM 102.

²⁰ WM 103.

²¹ WM 101.

Rehm, Martin: Der königliche Messias im Lichte der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja. (Eichstätter Studien Neue Folge, Bd. 1). — Kevelaer: Butzon & Bercker, 1968. XII und 432 S. Lw. 48,— DM.

Von den verschiedenen Formen atl. Hells- und Heilserwartung hat R. jene zum Gegenstand seiner Darstellung gemacht, die von einem persönlichen Heilbringer handelt. Als Ausgangspunkt für seine Untersuchung bieten sich ihm vier Stellen des Buches Jesaja an, die, wie er betont, zwar keine literarische Einheit bilden, die aber aller Wahrscheinlichkeit nach die gleiche Person beschreiben (Jes 7, 14—16; 8, 5—10; 9, 1—6; 11, 1—9). Bevor sich R. jedoch diesen Stellen zuwendet, diskutiert er zunächst die Vorstufen der betreffenden Hells- und Heilserwartung, die er in den Verheißungen an die Patriarchen (Gn 12, 1—3 u. a.), in der Nathanweissagung (2 Sam 7, 11—16), im Juda-Spruch des Jakobsegens (Gn 49, 10—12) und in den Bileam-Sprüchen (Nm 23—24) findet. Ausführlich behandelt R. dann die Immanuel-Weissagungen aus dem Jesaja-Buch. Alle vier Texte sprechen von derselben Person eines künftigen Heilbringers, auf den man durchaus den erst später geprägten Begriff des Messias übertragen kann. In einem zweiten Abschnitt untersucht R. das Fortwirken der Immanuel-Weissagungen in den jüngeren Teilen des Jesaja-Buches, bei den Propheten Micha, Jeremia, Ezechiel und Sacharja sowie in den Psalmen 2, 72 und 110. Abschließend diskutiert R. die Ergebnisse und Folgerungen aus seiner Untersuchung.

Das Werk von R. ist die zur Zeit wohl umfassendste wissenschaftliche Darstellung zu dem Problemkreis der königlichen Messias- und Heilserwartung. R. diskutiert ausführlich die bisherigen Forschungsergebnisse und bietet jeweils reichhaltige Literaturverzeichnisse. Wenn auch angesichts der schwierigen und in vielen Einzelheiten umstrittenen Problematik einer königlichen Messias- und Heilserwartung die Forschungsergebnisse R.'s nicht bei allen Lesern ungeteilte Zustimmung hervorrufen, so dürfte R. doch mit seinem Werk eine in sich höchst wertvolle und in den theologischen Hauptlinien auch sachlich zutreffende Darstellung des Themas geboten haben.

E. Haag, Trier

Schmid, Hans Heinrich: Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs. — (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. v. Gerhard Ebeling, 40). — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968. 203 S. Lw 37,— DM.

Sch. verfolgt in seiner Züricher Habilitationsschrift ein doppeltes Ziel: er will einmal einen Beitrag zum besseren Verständnis des atl. Gerechtigkeitsbegriffes leisten und zum anderen am Beispiel der gefundenen Ergebnisse ein paar grundsätzliche Fragen zum Gebrauch der Sprache im AT zur Debatte stellen.

Nachdem Sch. zunächst die Problematik des biblischen Gerechtigkeitsbegriffes kurz dargestellt hat, untersucht er dessen altorientalischen Hintergrund im AT; er kann hier die Verwendung des Begriffes in den Sachbereichen von Recht, Weisheit, Natur, Krieg, Kult und Königtum aufzeigen, wo sich die altorientalische Königsideologie als eine Art zusammenhaltende Klammer für die übrigen fünf Sachbereiche erweist. Das Substantiv *zđq* bezeichnet danach ursprünglich die kosmische Ordnung, die sich in den genannten Sachbereichen konkretisiert und die von dem sakralen König im Rahmen des Irdischen gewährleistet wird; *zđq* meint dementsprechend das in diesem Horizont ordnungsgemäße und ordnungschaffende Verhalten oder Handeln. Die Bezogenheit auf die Weltordnung darf jedoch, wie Sch. betont, nicht im Sinn einer Grundbedeutung verstanden werden; Grundbedeutung der Wurzel *zđq* war, wenn man davon überhaupt reden kann, wahrscheinlich die von „recht, richtig, in Ordnung“. Während sich nun im kanaänischen Raum diese Grundbedeutung auf der Vorstellung einer allumfassenden Weltordnung orientierte, hat sie in Israel ihr spezifisches Gepräge durch die Verbindung mit dem Schöpfungs- und Hellsplan Jahwes, dem Gott der Offenbarung, bekommen. Sch. kann daher in einem Überblick über die Geschichte des atl. Gerechtigkeitsbegriffes nachweisen, daß Israel das, was „recht“ und „in Ordnung“ ist, entsprechend der Vielfalt göttlicher Offenbarungen auch in einer Vielfalt theologischer Entwürfe zu erfassen gesucht hat. Abschließend gibt Sch. eine Aufstellung der Ergebnisse seiner Untersuchung, wobei er die entscheidenden Gedanken noch weiter diskutiert und auf offene Fragen hinweist.

Sch. hat mit seiner Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Erhellung des atl. Gerechtigkeitsbegriffes geleistet. Bedenken erheben sich allerdings, wenn Sch., die Geschichtlichkeit des biblischen Ordnungsbegriffes einseitig hervorhebend, sagt: was „Ordnung“ heiße, sei nicht ein für allemal festgelegt, sondern müsse sich je nach der theologischen Situation erst neu ergeben (169). Die gleiche Einseitigkeit zeigt sich auch, wenn Sch. gegen

die Suche nach einer „Grundbedeutung“ polemisiert, weil dahinter letztlich eine traditionell-aristotelische, benennende und bezeichnende Sprachlogik stehe; demgegenüber reger der atl. Befund zu einem mehr funktionalen und instrumentalen Verständnis der Sprache an (171). Ohne Zweifel ist für das AT die Geschichte der Ort, wo der Jahweglaube die „Weltordnung“ seines Gottes erfahren hat; doch ist die Geschichte für ihn nicht mit dieser Ordnung identisch gewesen. Und sicherlich gilt, daß man die konkreten Aussagen des AT nicht als die „bloß akzidentellen Ausdrucksformen eines idealen Grundbegriffes“ abwerten darf, sondern als eine durchaus eigenständige Größe im Offenbarungsgeschehen ansehen muß; aber es bleibt auch die Tatsache bestehen, daß der biblische Ordnungsbegriff als solcher, ungeachtet seiner geschichtlichen Ausdrucksformen, theologisch an einer Sache, nämlich an der Schöpfungs- und Heilsordnung Jahwes orientiert ist, von der er nicht willkürlich losgelöst werden kann.

E. Haag, Trier

Horstmann, Maria: Studien zur markinischen Christologie, Mk 8,27 — 9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. Münster: Aschendorff-Verl. 1969, 150 S. (Neutl. Abhandlungen, hrsg. v. J. Gnllka, N. F. Bd. 4), Lw 23,— DM

Ausgangspunkt dieser bei J. Gnllka in Münster angefertigten Dissertation ist das im Markusaufbau zentrale Mittelstück 8,27—9,13. Die Vf. sucht zunächst die dem Markus vorliegenden Traditionen zu bestimmen, um dann, im Vergleich mit den Veränderungen der markinischen Redaktion, die christologische Aussage des Evangelisten zu erheben. Die von Markus verarbeiteten Traditionsstücke bestimmen die Gliederung der Arbeit. Für die VV. 8,27—33 rechnet die Vf. mit drei vormarkinischen Traditionsstücken (Christusbekenntnis, Menschensohnwort, Satanswort), die Markus zu einer einheitlichen Aussage zusammengeschmolzen hat. Darin kommentiert das Menschensohnwort das bereits ins Formelhafte verflachte Christusbekenntnis. Es bietet die Grunddaten des urchristlichen Kerygmas und ist als Förderung an die Jünger (Gemeinde) zu verstehen, ihrem Herrn durch die Niedrigkeit in die Erhöhung nachzufolgen. Mk 8,38 hält die Vf. für ein echtes Menschensohnwort, ohne sich allerdings über das Verhältnis Jesus — Menschensohn eindeutig festzulegen. Für Mk 9,1 läßt sich der vormarkinische „Sitz im Leben“ nicht mehr bestimmen. Dieser „kantige Traditionssplitter“ wird interpretiert als Aussage über die nach dem Gericht des Menschensohnes eintretende Gottesherrschaft. Im zentralen dritten Teil ihrer Arbeit deutet die Vf. die Verklärungssperikope als ein durch das Inthronisationsschema der eschatologisch aufgeladenen Königstheologie geprägtes einheitliches Traditionsstück einer jüdenchristlichen Gemeinde, die Jesus als den eschatologischen König prädiiziert. Nur sehr summarisch setzt sich die Vf. mit den verschiedenen Teilungsvorschlägen auseinander. Trotz ihrer eigenen Untersuchungen zur redaktionellen Überformung wird das ursprüngliche Traditionsstück nicht näher analysiert und ohne Beweis als „vormarkinische Epiphaniegeschichte“ charakterisiert. Die Vorläuferfunktionen von Elia und Mose und das schwierige Motiv vom Hüttenbau sind trotz ihres eschatologischen Gehaltes nicht zur Interpretation herangezogen. Mit dem Theologumenon von Jesus als dem eschatologischen Propheten setzt sich die Vf. nicht auseinander. Im Kontext des Evangeliums versuchte die Verklärungssperikope die Naherwartung von 9,1 abzuschwächen, da hier in der Epiphanie Jesu und seiner darin aufscheinenden Doxa schon die Gottesherrschaft Wirklichkeit geworden sei. Zugleich deute die Verklärung auf die endgültige Parusie des Menschensohnes. Mk 9,9f. interpretiert die Vf. in der Weiterführung der Erkenntnisse Wredes als „Schlüsselstelle“ für die Geheimnistheorie des Evangelisten, die sich in der Parabeltheorie, den verschiedenen Arten der Schweigegebote und im Jüngerunverständnis als Theologumenon der markinischen Redaktion weiter ausprägt. In der Zeitangabe „bis der Menschensohn von den Toten aufersteht“ sieht sie das entscheidende Moment; von hier aus schlägt sie den Bogen zu Mk 16,8, dem eigentlichen Markusschluß. In einer originellen Deutung interpretiert sie den Markusschluß von der Geheimnistheorie her. Auch nach der Auferstehung wird der Geheimnischarakter des Evangelisten von Jesus dem Christus nicht schlechthin aufgehoben. Beim Abstieg vom Berg wird im Anschluß an die erste Leidens Weissagung das Leiden des Menschensohnes betont, dessen Schicksal in Parallele zum Täufer-Elia gesetzt wird. Für die Vf. bildet Mk 9,11—13 den Abschluß des „kompositorischen Mittelpunktes des Evangeliums“ (134).

Die Methode, nicht aus den christologischen Hohelistsiteln, sondern aus einem exemplarischen Abschnitt die Christologie des Markusevangeliums zu erheben ist gut; es gelingen der Vf. viele wertvolle Einzelheiten. Es ist aber zu fragen, ob mit Mk 8,27—9,13 der für die markinische Christologie typischste Abschnitt gefunden ist. Der Messiasbegriff ist bereits im Umkreis der markinischen Gemeinde verflacht, aber auch der Menschensohntitel bleibt in Mk 8,38 merkwürdig in der Schwebe. Erwägt man dann noch, ob nicht die Verklärungssperikope vom markinischen Redaktor zwischen 9,1 und 9,11 eingeschoben wurde, um einer falschen Naherwartung zu wehren, dann treten die christologischen Aussagen, die meist altes Traditionsgut verarbeiten, weitgehend zugunsten einer Jüngerbelehrung und des Nachfolgedankens in den Hintergrund.

M. Kammel, Mainz

Schürmann, Heinz: Der Paschamahlerbericht Lk 22, (7–14) 15–18. Neutestamentliche Abhandlungen Bd. 19 Heft 5. Münster: Aschendorff, 2. Aufl. 1968. Kart. 124 S. 14,80 DM. Der erste Teil der dreiteiligen Untersuchung von H. Schürmann über die lukanische Form der Tradition vom Abschiedsmahl Jesu wird hier in zweiter Auflage als fotomechanischer Nachdruck veröffentlicht. Vgl. zur Originalausgabe die Empfehlung von Fr. Mußner in der Trierer Theol. Zeitschrift 62 (1953) 376. Die Untersuchungen des Verfassers, die in Rezensionen mit Recht besonders wegen ihres Bemühens um sprachliche Vorformen und Redaktionseigenarten hervorgehoben wurden, verdienen jedes Lob. Aber Gott und der Verlag allein wissen, warum man nicht wenigstens eine zusätzliche Literaturliste findet und warum die Problemgeschichte nicht wenigstens in der Weise weiterverfolgt wird, wie Vf. dies in dem Sammelband „Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien“ (Düsseldorf 1968) meisterhaft vorexerziert. Vielleicht werden wir am Ende des 3. Teils im Zusammenhang mit den Registern solche Nachträge finden, wie sie jetzt fehlen. W. Pesch, Mainz

Dexinger, Ferdinand: Das Buch Daniel und seine Probleme. Stuttgarter Bibelstudien, 36. — Stuttgart, Katholisches Bibelwerk. 1969. 88 S., Pb. 6,80 DM.

Das vorliegende Bändchen kommt einem echten Bedürfnis entgegen. In knapper Form informiert es gediegen über den gegenwärtigen Stand der Daniel-Forschung. Mit Recht betont der Verfasser, daß diese seit R. Cornely's These von der Authentizität des Buches bis zu den heutigen differenzierten Antworten auf die Fragen nach Verfasserschaft, Einheitlichkeit und ähnliche einen weiten Weg zurückgelegt hat (15.76).

Dieser Weg der Forschung wird hier in etwa nachgezeichnet; nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern thematisch: in fünf Kapiteln über den Inhalt und die Gliederung des Buches Daniel, über seine Entstehung und Einheitlichkeit, über sein Verhältnis zur Geschichte, über den geistigen Mutterboden des Buches, namentlich über die Asidäer-Bewegung und die Apokalyptik, sowie über seine theologische Bedeutung.

Damit macht sich der Verfasser konsequent die heute durchweg vertretene Meinung zu eigen, daß das Buch Daniel, in seiner vorliegenden Form zur Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes entstanden, als ein Trostbuch für die bedrängten Frommen gedacht war, durch das der verborgene Sinn der Geschichte offenbar werden sollte: „Die Zeit des Leidens werde bald vorbei sein und die Herrschaft Gottes werde anbrechen“ (73).

Die durch das Daniel-Buch gestellten Probleme sind für den Verfasser mehrfach Ansatzpunkt zu umfassenden Untersuchungen und Stellungnahmen, in denen durchaus mehr geboten wird als nur eine „Information über den gegenwärtigen Stand der Forschung“ (Vorwort) — so, wenn er dem Referat über die Meinungen Rowleys und v. Rads über die Ursprünge der Apokalyptik eine eigene Definition anfügt (48), oder wenn er recht ausführlich Stiers These referiert, der danielische Menschensohn stehe mit dem priester-schriftlichen Urmenschen von Gen 1,27 und dem Menschenbild von Ps 8 in Zusammenhang und habe dort seine innerbiblische Vorgeschichte (59–65). Dankbar wird man auch den ausdrücklichen Hinweis begrüßen, daß es Visionsberichte auch als spezifische literarische Gattung gibt, „hinter denen kein spezielles Erlebnis mehr steht“ (23).

Ein paar Ungenauigkeiten, die dem Rezensenten aufgefallen sind, schmälern nicht den Wert des Bändchens. So ist dem Rezensenten nicht bekannt, wie „die Funde von Höhle 1 von Qumran . . . diese Annahme (eines semitischen Originals des Gebetes des Asarja und des Lobgesangs der drei Jünglinge) auch bestätigt“ haben (13); gerade für diese nur griechisch überlieferten Stücke sind in Qumran keine semitischen Belege gefunden worden, obwohl sich die entsprechende Einführungsstelle Dan 3, 26 in den Fragmenten findet. Zur Frage nach der Einheitlichkeit hätte der Rezensent gerne die beachtenswerte Meinung O. Plögers in KAT XVIII vorgefunden, S. 33 heißt es: „Man hat angenommen . . .“; in einer Fußnote wird dazu ausdrücklich festgestellt, daß M. Noth an bestimmter Stelle diese Meinung ablehnt; freilich erfährt der Leser nicht, wer „man“ ist und wo diese Annahme zu finden wäre. Wo H. Rowleys „Apokalyptik“ nach der deutschen Ausgabe zitiert ist (mit Recht!), sollte dies durchgehend geschehen, auch S. 36, Anm. 19. Es sei jedoch nochmals betont, daß solche relativ unwichtigen Ungenauigkeiten den informationellen Wert dieser Studie, für die dem Verfasser herzlich gedankt sei, nicht beeinträchtigen. A. Mertes, Mainz

Schreiner, Josef unter Mitwirkung von Dautzenberg, Gerhard: Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. Würzburg: Echter-Verlag. 1969. 410 S. Leinen mit Schutzumschlag. 29,— DM.

Dem Herausgeber und seinem Mitarbeiter ist es gelungen, für diesen Band ausschließlich Wissenschaftler der jüngeren Generation als Autoren zu gewinnen. So konnte es gelingen, „jungen Wein in neue Schläuche“ zu füllen und eine Einführung in das Neue

Testament ganz neuer Art zu versuchen, die nicht „Einleitung im herkömmlichen Sinn des Wortes“ sein will. Diese neue Einführung will vielmehr in besonderer Weise die Geschichtlichkeit der neutestamentlichen Bücher darstellen, indem sie den Leser jeweils Einblick in die besondere kirchen- und theologiegeschichtliche Situation des Briefschreibers oder Evangelisten nehmen läßt. Dem mit dem Neuen Testament wenig vertrauten Leser soll so verdeutlicht werden, wie die neutestamentliche Botschaft über das in Jesus Christus geschehene Heil im ersten christlichen Jahrhundert immer wieder neu formuliert wird und so auf die jeweils veränderte geschichtliche Situation der glaubenden Gemeinde bezogen bleibt. Für den Aufbau dieser neuen Einführung mußten daher in erster Linie traditionsgeschichtliche Gesichtspunkte berücksichtigt werden. So verstand es sich von selbst, daß in diesem Band die Reihenfolge traditioneller Einleitungswerke aufgegeben werden mußte und zunächst das urchristliche Kerygma der Gemeinde und dann, jeweils an ihrem geschichtlichen Ort, Paulus, die Logienquelle, die Evangelisten und die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller besprochen werden. Diese Konzeption, die der modernen neutestamentlichen Forschung eher gerecht wird, ist gar nicht genug hervorzuheben.

Freilich hätte es konsequent in der Linie dieser Grundkonzeption der Herausgeber gelegen, auch der urchristlichen Theologie der vorsynoptischen Traditionen, soweit sie nicht zur Logienquelle zu rechnen sind, eine eigene Untersuchung zu widmen. Hierzu hätte sich aus der Behandlung dieser Traditionen durch Markus mancher Aufschluß gewinnen lassen. Auch wäre mit einem solchen Artikel der ergebnisreichen Forschungsarbeit der formgeschichtlich arbeitenden Gelehrten mehr Gerechtigkeit widerfahren, als es jetzt in dem Band geschieht, in dem die formgeschichtliche Erforschung des urchristlichen Erzählgutes zu kurz kommt.

Dennoch wird man gerne bestätigen, daß Herausgeber und Autoren ihr Konzept zur Zufriedenheit in die Tat umgesetzt haben, wenngleich nicht alle Artikel des Bandes in gleicher Weise hervorrufen, was bei der großen Zahl der Autoren ohnehin nicht zu erwarten war. Jedenfalls wird man sagen dürfen, daß mit dieser Einführung ein außerordentlich wertvolles Werk entstanden ist, das dem mit dem Neuen Testament wenig vertrauten Laien eine verständliche und sachgerechte Information bietet und für den Theologiestudenten neben der traditionellen Einleitung ein unentbehrliches Lehrbuch darstellt. Der Informationswert des Bandes wird noch erhöht durch einen aufschlußreichen „Chronologischen Überblick über das neutestamentliche Schrifttum“ und durch ein umfangreiches Literaturverzeichnis zu den einzelnen Artikeln.

Anregen möchte der Rezensent hier, daß bei der sicher bald zu erwartenden zweiten Auflage sowohl im Inhaltsverzeichnis als auch in den Seitenüberschriften die römischen Kennziffern der einzelnen Artikel erscheinen, damit dem Leser das Auffinden der häufig in den Anmerkungen gegebenen Querverweise auf andere Artikel des Bandes erleichtert wird.

L. Schenke, Mainz

Stock, Alex.: Einheit des Neuen Testamentes. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie. — Köln. Benziger Verlag. 1969. 184 S. Broschiert. 16,80 DM.

In dieser Dissertation (Innsbruck 1967) werden im ersten Teil einige wichtige Vertreter der biblischen Theologie im deutschen Sprachgebiet gefragt, was sie von der Einheit des Neuen Testamentes halten, ob sie in der Vielfalt noch einen Kanon, ob sie in der Buntheit der Theologien noch ein Glaubensbekenntnis erkennen können: E. Käsemann, G. Ebeling, H. Braun, W. Marxsen, H. Diem, W. Pannenberg, H. Schlier, H.-U. von Balthasar. Der zweite Teil stellt dann die Antworten dieser Autoren in den jeweiligen theologiegeschichtlichen Kontext. Dabei kommen sowohl philosophische wie auch theologische Voraussetzungen, aber auch Meister-Schüler-Verhältnisse, „Schulen“ und Freundeskreise und kirchliche Bindungen zur Sprache, um der Erklärung zu dienen und bei der Klärung der Positionen zu helfen. Man mag die Auswahl zu eng finden oder auch den einen oder anderen Autor vermissen, im ganzen wird man zustimmen müssen. Und man stellt dabei wieder einmal fest, daß die evangelischen theologischen Versuche bei weitem das Übergewicht haben. Das gehört wohl zur Tragik katholischer Forschung, die um die notwendige Freiheit zur Hypothese immer noch kämpfen muß. Daher sind es auch bei Schlier und v. Balthasar die evangelischen Bezugspunkte, die in dieser „Topologie“ vorrangig werden. Ob das anschließende kurze „Itinerarium“ des dritten Teils einen gangbaren Weg zeigt, der durch alle Vielfalt zur Einheit führen kann, ist mir sehr zweifelhaft. Was wir brauchen, ist eine „Topologie der verschiedenen Entwürfe und Versuche des Neuen Testamentes“, eine radikale Einordnung der Theologie in die Kirchengeschichte. Sollte nicht der Weg über die „Einheit der Kirche in der Vielfalt ihrer Wirklichkeiten“ auch zu einer Einheit der Botschaft führen? Diese kann doch nur dann als „eine“ bezeichnet werden, wenn sie als lebendige Lebensfunktion der Kirche verstanden wird. Der Weg zur Einheit des Neuen Testamentes führt nicht über die Theolo-

gie, bzw. Gotteserfahrung nach Buber oder Przywara, sondern allein über die Ekklesiologie. Die Einheit steckt im Glaubensvollzug, in dem vielfältigen Experiment, das Kirche heißt; das Neue Testament ist nur deshalb „ein“ Buch, weil es das Buch der Kirche ist.
W. Pesch, Mainz

Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin. Bd. III/2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation von Hans-Georg Beck, Karl August Fink, Josef Glazik, Erwin Iserloh, Hans Wolter, Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1968, XXIX, 783 S. 104,— DM. — Bd. IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation von Erwin Iserloh, Josef Glazik, Hubert Jedin, Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1967, XXXII, 723 S. 96,— DM.

Das Handbuch der Kirchengeschichte ist seit dem Erscheinen des ersten Bandes (1962) zu einem wichtigen Hilfsmittel für Studium und wissenschaftliche Arbeit geworden. Die Bände III/2 und IV zeigen ebenfalls wieder die Vorzüge der vorangegangenen: Eine detaillierte Orientierung auf der Grundlage der Ergebnisse der neuesten Einzelforschung. Dazu kommen als wertvolle Hilfsmittel die umfangreichen Literaturangaben. Jeder Teilbeitrag trägt die spezifische Prägung des einzelnen Bearbeiters, und zwar nicht nur in formaler Hinsicht, sondern auch was die wissenschaftliche Stellungnahme betrifft. In Band III/2 behandelt H. Wolter den Abschnitt von der nachgregorianischen Zeit bis zum Tode Bonifaz' VIII., also im wesentlichen das 12. und 13. Jh. Das schwere Ringen zwischen Papsttum und Kaisertum um die führende Stellung innerhalb der Christianitas; der Ausbau der hochmittelalterlichen Kirchenverfassung, der im Gefolge der gregorianischen Bewegung anhub; die zahlreichen Kreuzzugsunternehmungen; die religiösen Bewegungen mit ihren Spannungen, die teilweise zu heterodoxen Abspaltungen führten, teilweise aber auch große, blühende Ordensgemeinschaften innerhalb der Kirche hervorbrachten; die Entfaltung der wissenschaftlichen Theologie in der Scholastik und die Blütezeit der Kanonistik; über all das wird der Leser ausführlich unterrichtet. K. A. Fink stellt die Geschichte des Avignonesischen Papsttums, das Abendländische Schisma, das die schwere Krise der mittelalterlichen Kirchenverfassung herausbeschwor, die anschließenden Reformkonzilien von Konstanz und Basel-Ferrara-Florenz sowie den Aufstieg des Renaissancepapsttums dar. Das theologische, religiöse und pastorale Leben des Spätmittelalters, das im Hinblick auf die „Voraussetzungen“ der Reformation nicht unerheblich ist, wird von E. Iserloh behandelt. Es ist sehr begrüßenswert, daß der Leser auch über das bei uns meist weniger beachtete Leben der Ostkirchen in dieser Epoche mit den Unionsversuchen von Lyon und Florenz, mit den Bewegungen des Hesychasmus und Palamismus sowie über die Missionsbemühungen des Mittelalters durch eigene Fachvertreter, H. G. Beck und J. Glazik, unterrichtet wird. In Band IV behandelt E. Iserloh das Zeitalter der Reformation. Der Zeichnung des Lutherbildes liegen die Arbeiten von J. Lortz und seine eigenen Forschungsergebnisse, namentlich im Zusammenhang mit dem Thesenanschlag, zugrunde. Das beständige Zurückgreifen auf die primären Quellen veranschaulicht die Darstellung sehr. Eingehend behandelt wird auch die deutsche Fürstenreformation. H. Jedin geht den vielfältigen Strömen der katholischen Erneuerungsbewegung vom Beginn des 16. Jhds. an nach. Als der beste Kenner des Tridentinums gibt er eine knappe Zusammenfassung der Forschungsergebnisse seiner zahlreichen Arbeiten über dieses Konzil. Die Darstellung der von der katholischen Reform berechtigterweise zu unterscheidenden Gegenreformation und des konfessionellen Absolutismus bis 1655 runden das Bild ab. J. Glazik behandelt das Aufblühen der Mission zu Beginn der Neuzeit. In diesem Band haben sich die ökumenischen Bemühungen der letzten Jahre deutlich niedergeschlagen. Allerdings wird es in der Reformationsgeschichte, trotz aller erfreulichen gemeinsamen Bemühungen in der Forschung der letzten Zeit, immer einzelne Züge geben, die von der katholischen und protestantischen Warte aus unterschiedlich bewertet und gedeutet werden. Die beiden Bände bilden eine vorzügliche Bereicherung für alle kirchengeschichtlich Interessierten, nicht zuletzt auch für den Forscher. Den Bearbeitern gebührt Dank, daß sie bei der heutigen Spezialisierung der Forschung das — wohlgelungene — Wagnis einer derartigen Gesamtdarstellung auf sich genommen haben.

K. Ganzer, Trier

Texte zur Inquisition. Hrsg. v. Kurt-Victor Selge. — Gütersloh: Mohn-Verlag 1967. 88 S. (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, hrsg. v. G. A. Benrath, H. Scheible u. K. V. Selge, H. 4), kart. 8,80 DM.

Die Inquisition gehört zu den unerfreulichsten Erscheinungen der Kirchengeschichte. Allerdings ist ihre gerechte Beurteilung nur möglich auf dem Hintergrund des gesamten

religiösen und gesellschaftlichen Lebens der mittelalterlichen Welt. Mit Recht sagt K. V. Selge im Vorwort seiner Edition: „Man kann an diesem Stoff lernen, was das Mittelalter ist.“

Für privates Studium und Seminare gibt K. V. Selge im vorliegenden Buch eine Auswahl von Texten zur Geschichte der Inquisition. Aus dem *Decretum Gratiani* werden einige Partien der Causae 23 und 24 der Pars Secunda abgedruckt, die Vätertexte, namentlich Äußerungen Augustins, wiedergeben. Um die Gesamtaussagen Gratians würdigen zu können, muß natürlich (das ergibt sich aus der Methode seines Werkes) der volle Text der betreffenden Causae berücksichtigt werden. Einer Auswahl einzelner Capitula haftet daher immer eine gewisse Problematik an (worauf Selge S. 11 Anm. 1 selbst hinweist). Die wichtigsten Bestimmungen — kirchliche und staatliche — zur Inquisition des Mittelalters wurden im Zusammenhang mit den ketzerischen Bewegungen des 12. und 13. Jhs. erlassen. Selge bietet eine Reihe von Texten aus dieser Zeit, so z. B. die Bestimmungen des Konvents von Verona (1184), die Ketzergesetze Friedrichs II., Erlasse der Päpste Gregor IX. und Innocenz IV. und Richtlinien für das Vorgehen in den Gebieten von Tarragona und Narbonne. Ein paar Beispiele aus Inquisitionsakten sollen den Eindruck des konkreten Vorgehens vermitteln. Zum Schluß werden einige Stellen der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin über die Häresie und die Behandlung der Häretiker wiedergegeben.

Begrüßenswert sind die literarischen Hinweise, die den Texten beigegeben sind und dem Leser weiterführende Orientierung bieten. Die Edition bildet für die private Lektüre der Studenten und für Seminarübungen ein wertvolle Hilfe, K. Ganzer, Trier

Rischar, Klaus: Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530. — Münster: Aschendorff-Verlag 1968. XXVI, 142 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hrsg. von A. Franzen, Bd. 97), brosch. 24,— DM.

Die Bonner phil. Dissertation (bei Prof. Dr. K. Reppen) bringt ein Kapitel vortridentinischer theologischer Auseinandersetzungen zwischen Alt- und Neugläubigen im Rahmen der Unionsversuche auf dem Reichstag von Augsburg im Jahre 1530 zur Darstellung. Dr. Johannes Eck, Theologieprofessor und Pfarrer in Ingolstadt, hatte sich bereits auf der Leipziger Disputation von 1519 als scharfer theologischer Gegner Luthers erwiesen. Mit aller Schärfe setzte er sich auch auf dem Augsburger Reichstag mit Melancthon, Zwingli und den Straßburgern Butzer und Capito auseinander. Es ging vor allem um die Fragen der Erbsünde, der Rechtfertigung, der Kirche und der Sakramente. In den sogen. 404 Artikeln stellte er eine Sammlung der reformatorischen Irrtümer zusammen. An der Abfassung der *Confutatio* zur *Confessio Augustana* war Eck maßgeblich beteiligt. Seine umfassende theologische Bildung, sein ausgebreitetes positives Wissen und sein schlagfertiges, taktisches Geschick stellte er in den Dienst der Verteidigung des katholischen Glaubens, die ihm ehrliches Anliegen war. Diesen großen Verdiensten um die Sache der Kirche stehen aber auch nicht unerhebliche Schatten gegenüber. Seine Haltung war nicht frei von Rechthaberei und Selbstgefälligkeit. Daher hat er der Sache der Einigungsbemühungen nicht selten eher geschadet als genützt. So ist sein Bild, wie das so mancher Persönlichkeit aus der Zeit der Auseinandersetzungen um die Reformation, zwiespältig und bedarf einer abgewogenen Beurteilung. K. Ganzer, Trier

Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Erster Teil: Das 13. Jahrhundert. Bd. XXVI Cassiciacum. — Würzburg: Augustinus-Verlag 1969. 275 S. Kart. 48,50 DM.

Der vorliegende Band eröffnet eine größer angelegte Gesamtdarstellung der Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. In der Einleitung geht der Verfasser kurz auf das monastische Leben des hl. Augustinus und seine Klostergründungen ein. Er will jedoch keinen direkten Zusammenhang zwischen dem augustiniischen Mönchtum und den Augustiner-Eremiten konstruieren. Im Laufe der Ordensgeschichte haben sich bekanntlich viele klösterliche Gemeinschaften und Orden auf die sogen. Regel Augustinus berufen, ohne in einer unmittelbaren Beziehung zum Mönchtum des großen Bischofs zu stehen. Der Geburtstag der Augustiner-Eremiten ist der 9. April 1256. Damals faßte Papst Alexander IV. durch die Bulle „*Licet ecclesiae catholicae*“ mehrere Eremiten-Gemeinschaften zu einem Orden auf der Grundlage der Augustinus-Regel zusammen. An die Stelle des Eremiten-Lebens sollte nun eine aktive Mitarbeit in der Seelsorge, namentlich in den Städten, treten.

Schon vor dem großen Zusammenschluß hatten einzelne der Eremiten-Gemeinschaften, insbesondere Wilhelmiten, auch in Deutschland Fuß gefaßt. In den Jahrzehnten nach der großen Union setzte eine Welle von Neugründungen des Ordens in den deutschen

Städten ein. In chronologischer Reihenfolge, nach der Amtszeit der einzelnen Provinziale zusammengefaßt, stellt Kunzelmann die Gründungen vor. Die rasche Ausbreitung des Ordens brachte es mit sich, daß die deutsche Provinz bereits im Jahre 1299 in vier Provinzen aufgeteilt werden konnte. Ein weiteres Zeichen für das Aufblühen des Ordens in Deutschland ist die Tatsache, daß das erste Generalkapitel, das nicht auf italienischem Boden stattfand, im Jahre 1290 in Regensburg abgehalten wurde. Das Buch bildet eine gut zusammengefaßte Darstellung der Anfänge des Ordens in Deutschland. Das augustiniische Mönchtum und die äußerst schwierigen Probleme der Regel(n) Augustinus dürften in der Einleitung etwas zu vereinfachend dargestellt worden sein. Bei den öfter erwähnten Streitigkeiten zwischen den Klöstern und dem Weltklerus ging es nicht nur um den „Futterneid“ der Pfarrer — auch hier ist manche Bemerkung etwas zu vereinfachend —, sondern es ging auch um Probleme seelsorglicher Zuständigkeit, die durch das Ineinanderwirken von ordentlicher Seelsorge des Weltklerus und außerordentlicher Seelsorge der Bettelorden betroffen wurden. Es ist dem Autor zu wünschen, daß er die weiteren Bände bald folgen lassen kann. K. Ganzer, Trier

Ziegler, Adolf Wilhelm: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1. — München: Manz Verlag 1969 Bd. 1: 405 S., Leinen 48,— DM. Kartiert 44,— DM.

Viele Artikel und Bücher haben zu Spezialfragen dieses Themas bzw. zu bestimmten Zeitabschnitten, in denen diese Frage eine besondere Rolle spielt, geantwortet — zuletzt und in beeindruckendster Weise Hugo Rahner in: *Abendländische Kirchenfreiheit* (1943) und in: *Kirche und Staat im frühen Christentum* (1961). — Ziegler legt nun ein Handbuch zur ganzen Thematik vor, das in klarer übersichtlicher Gliederung das auf diesem Gebiete Erarbeitete zusammengestellt und gerade in der großen Übersicht neue Durchblicke gewährt, die bisher nicht so klar zu Tage getreten sind. Folgende Abschnitte bestimmen die Publikation: Vorgeschichtliche Religion und primitive Denkwelt; Alt-orientalische Reiche; Griechen, Römer, Kelten, Germanen, Slawen; das Volk Israel des Alten Testaments; Christus und das Urchristentum; Römische Kaisermacht und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten; die Religionspolitik der christlichen Kaiser; von Konstantin bis Theodosius I.; Theoret. Versuche und Lösungen in der Zeit von Athanasius bis Gelasius; Kaisermacht, Konzilien und Kirchenpolitik vom 5. mit 7. Jahrhundert; Byzanz, die christlichen Völker des nahen Orients; die Reiche der Völkerwanderung, das Frankenreich, Mission, besonders Ostmission; der Islam; das Zeitalter Karls des Großen, das Ottonische System, Papsttum und Kaisertum im Ringen um die Vorherrschaft; Neue Kräfte; das landesherrliche Kirchenregiment im Zeitalter der Reformation; Missionsrecht und religionspolitische Theorien; Vom Absolutismus zur Revolution; Neuordnung; Nationalstaatliche, soziale und kirchenpolitische Entwicklungen und Konflikte; Demokratie und Diktatur. — Aus der Fülle des Dargebotenen sei etwas näher auf „Römische Kaisermacht und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten“ eingegangen, denn hier ist Ziegler besonders „dahel“, was von neuem sein Beitrag: „Entwicklungstendenzen der frühchristlichen Staatslehre“ in der Festschrift für J. Quasten zeigt. — Auch seine wertvolle Arbeit über „Neue Studien zum ersten Klemensbrief“ (1958) hat ihn befähigt, zu diesem Thema Verbindliches zu sagen. Zunächst ist festzustellen: in der frühen Kirche wird für die römische Obrigkeit gebetet (103) und Ziegler sagt: „Daß Klemens... das Gebetsanliegen von Kaiser und Reich sich zu eigen machte, ist für die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat gerade im Anfangsstadium von größter Bedeutung, dieses Gebet war keine leere Ausflucht, sondern eine Gewissensverpflichtung. Der Widerspruch der Christen begann erst, wenn es um die Frage ging, an wen die Gebete und Opfer zu richten waren... eine staatsfeindliche Gesinnung oder eine Distanz gegenüber dem allgemeinen Anliegen wird niemand aus dem Klemensbrief herauslesen können“ (103 f.). Inhalt dieses Gebetes war: Gottesfurcht, Friede und Milde für die Machthaber, also Bitte um Bekehrung. Von da ab taucht immer wieder diese Notwendigkeit des Gebetes für Kaiser und Reich auf (119), wobei Origenes alles in die Worte faßt: „Wir streiten für ihn (den Kaiser), wir bilden ein eigenes Heer der Frömmigkeit mit den an Gott gerichteten Fürbitten“ (C. Ceis. 8, 73). — Weiter ist hervorzuheben, daß „keine grundsätzliche Reichs- oder Staatsfeindlichkeit bei den Christen aufkommen“ (122) konnte, daß schließlich immer die von der Schrift geforderte Gehorsamsverpflichtung zum Staat anerkannt wurde — und „was die christlichen Schriftsteller über unser Thema schrieben, waren tastende Versuche, welche die formenden Elemente für die Entstehung einer christlichen Staatstheorie bildeten, eine fertige Rechtsterminologie war noch nicht vorhanden. Die Entwicklung drängte auf eine Lösung hin, Versuche einer Annäherung und Versuche, sie aufzuhalten, sind von verschiedenen Seiten unternommen worden“ (122 f.).

E. Sauser, Trier

Rössler, Roman: Kirche und Revolution in Russland, Patriarch Tichon und der Sowjetstaat. Köln-Wien: Böhlauverlag 1969, X und 263 S., Leinen 34,— DM.

Das Werk umfaßt die Kapitel: Kirche und Februarrevolution; Das Konzil der Russischen Kirche von 1917/18; Die antireligiöse Front und der kirchliche Widerstand; Das kirchliche Programm von 1917/18; Auf dem Wege zur Anerkennung der Sowjetregierung; Der Existenzkampf; Die Reue- und Loyalitätserklärung des Patriarchen; „Es ist keine Gewalt, außer von Gott“; Das Testament des Patriarchen Tichon; Die kirchengeschichtliche Wende. — In den bisherigen bekannten Werken zum Thema: Kirchenpolitik des Moskauer Patriarchates wird immer wieder auf die Deklaration des Metropoliten Sergij vom 29. Juli 1927 hingewiesen und betont, daß hier der Ausgangspunkt der bis heute befolgten Kirchenpolitik des Patriarchates Moskau zu suchen sei. — Rössler meint im Geleitwort seines Buches dazu: „Unter dem Eindruck dieser Problematik übersah man oft, daß die Grundlagen der neuen Kirchenpolitik bereits unter dem Patriarchen Tichon ... gelegt worden waren. In dieser Arbeit sollen die greifbaren kirchlichen Verlautbarungen aus der Zeit des Patriarchen Tichon auf das darin zum Ausdruck kommende Verhältnis der Kirche zum Staat hin untersucht werden.“ Zunächst weist der Verf. auf den zunehmenden Widerstand des großen russischen Konzils gegen antireligiöse Tendenzen seit der Oktoberrevolution hin. Als dann die Maßnahmen von Seiten des Staates immer eindeutiger wurden, meldete sich Patriarch Tichon in einer Botschaft vom 19. 1. 1918 zu Wort und erhob seine Anklage sogar zum Anathem (52). — Was seit diesem Schritt und der Reue- und Loyalitätserklärung Tichons an Versuchen liegt, wenigstens die Substanz der Kirche hinüberzuretten, davon legen die Ausführungen Rösslers ein erschütterndes Zeugnis ab. Was der Verf. im 7. Kapitel zur Reue- und Loyalitätserklärung des Patriarchen in den Abschnitten: Tichons kirchliche Motive; Der innerpolitische und ideologische Aspekt, Authentizität des Textes der Loyalitätserklärung, Tragweite der Erklärung, zu sagen weiß, gehört zum Interessantesten, was das Buch dem Fachmann und Interessierten Laien zu bieten versteht. Schließlich darf vor allem noch das 10. Kapitel: Die kirchengeschichtliche Wende — Der Wandel Tichons in seinem Verhältnis zum Sowjetregime, hervorgehoben werden. Neigte Tichon in der ersten Zeit nach der Revolution noch zu einem „perfektionistischen Verständnis der irdischen Gewalt“ (231), was zu einer „Diabolisierung der irdischen Gewalt“ (231) führte, so verfolgte er später diese Vorstellungen nicht mehr. — Rössler stellt dazu treffend fest: „Nüchtern mit den Realitäten rechnend, verfiel er nicht der sich gerade in der russischen Kirchengeschichte oft wiederholenden Täuschung, große Krisen, Erschütterungen und Glaubensverfolgungen mit den endzeitlichen Prophezeiungen des Evangeliums in Verbindung zu bringen. Wenn sich Tichon allmählich zur bedingungslosen Akzeptierung der Obrigkeit im Hinblick auf ihren göttlichen Auftrag durchrang, so behauptete sich die Kirchenführung damit gegen eine Opposition sowohl von rechts als auch von links“ (231 f.), wobei unter „rechts“ die Tendenz zu verstehen ist, den Staat dem Antichristen gleichzusetzen, während die „Linken“ mit „verdächtiger Eile“ (232) dazu neigten, „die gottlose Gewalt als von Gott gegeben“ (232) anzuerkennen. Demgegenüber steht Tichon, von dem der Verf. mit großem Einfühlungsvermögen feststellt: „Als aber die Gewalt in unlegbarer Faktizität dastand, kam ihm aus den Tiefen seiner Religiosität die Erkenntnis, daß nicht immer die äußere, betont bekennnerische Herausforderung an die weltliche Gewalt, und sei diese noch so gottlos, geistlich gerechtfertigt ist. In der Kraft des kenotischen Christentums erschloß sich ihm das kirchliche Prinzip der ‚Oikonomia‘. So gelangte der Patriarch dahin ... den von der gottlosen Gewalt gegen die Kirche geführten ‚Golgatha-Schlag‘ als Christi Ruf an sie aufzufassen, allen Versuchen abzusagen, sich in ihrem Dasein auf das, was des Cäsars ist, zu stützen und ihren Halt nur in Christo zu suchen“ (235 f.).

E. Sauser, Trier

Barbel, Josef: Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur.

Bd. 1 und 2. Aschaffenburg: Patloch. 1969. Kart. Bd. 1: 252 S. 9,— DM, Bd. 2: 211 S. 9,— DM.

Um es gleich zu sagen: Vorliegende 2 Bände gehören zum Besten, was je in einem solchen Rahmen und für einen solchen Leserkreis geschrieben worden ist. Man hat den sicheren Eindruck: Hier schreibt ein Fachmann, der lange schweigen und in dieser „Schweigezeit“ intensivst überlegen, arbeiten und reifen konnte. Darum sind auch seine Feststellungen so gelungen kurz, einfach, unkompliziert und zugleich reich an Aussagen für Fachmann und interessierten Laien. Dazu einige Kostproben. — Barbel sagt etwa in der Einleitung seines Werkes als Grundlinie und Grundwarnung für alle, die sich mit Liebe, ja manchmal sogar mit Begeisterung an dieses Thema heranwagen: „Schließlich ist sich der Patrologe bewußt, daß keiner der von ihm behandelten Männer für sich allein eine maßgebende Autorität beanspruchen kann. Ihre Lehren sind durchweg Durchgangspunkte, nicht endgültige Festlegung. Sie haben sich oft selbst verbessert. Sie waren, vor allem in der polemischen Auseinandersetzung, oft sorglos in der Wahl ihrer Worte und Sätze und manchmal ihrer Mittel. Erst wenn es um Lehrentscheidungen ging, waren

sie durchweg überlegter, sorgfältiger, bedächtiger und ehrlich darum bemüht, nicht Privatmeinungen zu sanktionieren. Die besten aus ihnen ersehnten einen Erkenntnisfortschritt, waren sich aber auch darüber im klaren, daß etwas, was zunächst als Fortschritt erschien, sich nachher als Irrtum enthüllen konnte.“ (Bd. 1, 7). Daß ein Gelehrter, der so lange und mit solcher Hingabe und Liebe an den Vätern gehangen hat, zu solch einer Feststellung kommen konnte, spricht für seine echte, objektive Hingabe und Liebe, der zu trauen ist und die der Wahrheit sich verpflichtet fühlt. — Großartig einfach und treffend sind Barbels Charakterisierungen der einzelnen Persönlichkeiten und ihres Lebens. So meint er etwa zu Johannes Chrysostomus: „Die Antiochener haben ihm gern zugehört, und von ihrem Wohlwollen getragen hat Johannes gern gepredigt . . . die Bilder und Vergleiche flogen ihm zu, er weiß Gegensätze aufzureißen und raffiniert zu steigern, meist innerhalb der Grenzen dessen, was heute auch noch als guter Geschmack gelten könnte“ (196). — Auch in der unpolemischen und deshalb so sicheren Korrektur an manchen überkommenen Urteilen zeigt sich der Meister, so etwa, wenn es über die Ehelehre des hl. Augustinus geht: „Die Ehelehre Augustins ist großartig, und es wirkt einfach kindisch, wenn man Augustinus das Fehlen von Theorien vorwirft, an die man heute glauben zu müssen meint“ (Bd. 2, 63). Schließlich stellt Barbel zu Augustinus fest: „Man hat sich an ihm wund und krank gedacht, geredet und geschrieben, aber noch viel mehr sind an ihm gesund geworden“ (65). — Nicht zu übersehen ist des Verfassers Gabe, aus dem Reichtum des Aussagematerials wichtige und sehr aktuelle Stellen herauszuheben, so die Äußerung des Clemens v. Alexandrien über die Bedeutung der Ehe (Bd. 1, 115), eine Stelle, die diesen Kirchenschriftsteller als einen der frühesten Vorkämpfer einer richtigen Sicht der Ehe ausweist. Man freut sich, in der Darstellung des Chrysostomus Hinweise auf die Mariologie dieses Kirchenvaters zu finden, die „etwas aus dem Rahmen“ (205) fällt, allerdings geht Barbel auf die Bedeutung dieses Aus-dem-Rahmen-fallens, gerade für unsere heutige Sicht von Maria nicht ein.

Am Schluß kann noch auf ein sehr ausführliches Werkeverzeichnis und Register verwiesen werden.

E. Sauser, Trier

Budde, Ludwig: Antike Mosaiken in Kilikien, Bd. 1: Frühchristliche Mosaiken in Misis-Mopsuestia. — Recklinghausen: Aurel Bongers. 1969. Format 23 x 28 cm, 236 S., 17 Farbt., 180 Schwarz-Weißabb., 35 Zeichnungen, 1 Karte, Leinen, Schubert, 120,— DM. Die Hauptstadt des Zweiten Kilikien, Misis-Mopsuestia, hat als Zentrum theologischer Studien und Bildung, als Ort bedeutender Bischöfe der Antiochener Schule (Auxenios und Theodoros) in der Antike große Bedeutung gehabt. Diese Bedeutung hat sich wohl auch in Werken christlicher Kunst gezeigt, von denen die Bodenmosaiken in einem Martyrion dieser Stadt in vorliegender Publikation als Zeugnisse spätkonstantinischer Zeit zum ersten Male veröffentlicht werden. — Es handelt sich um das Arche-Noe-Mosaik im Mittelschiff, das ikonographisch deshalb interessant erscheint, weil die eigentliche Darstellung nur die Arche Noe ohne Noe zeigt, während ausbessernde Handwerker drei Figuren hinzugefügt haben (54 f.). Nach einer Beschreibung der Mosaiken im Mittelschiff geht Budde über auf die Behandlung des Nordschiffes mit dem Samsonzyklus. Für den Ikonographen bedeutet diese Entdeckung sehr viel, gibt es doch nur diesen geschlossenen Samsonzyklus in der frühchristlichen Kunst (76). Dazu kommen die Mosaikinschriften, von denen Budde meint: „Für die Geschichte des Septuaginta-Textes sind die Mosaikinschriften, so fragmentarisch sie leider sind, von großer Bedeutung. Im wesentlichen entsprechen sie dem Text des Codex Vaticanus“ (76). Besondere Beachtung verdienen auch die Aufzeichnungen des Verfassers zu den Beziehungen dieser Mosaiken zu anderen frühchristlichen Mosaiken. Vor allem wird die Zusammengehörigkeit der Mosaiken mit denen der gratianischen Doppelbasilika in Trier betont, so daß man sich die fehlenden Wandmosaiken in Misis nach Art der Trierer Wandmosaiken vorstellen kann. Andererseits könnten die fehlenden Bodenmosaiken in Trier nach Art der Mosaiken in Misis gestaltet gewesen sein (87). — Man kann Verlag und Autor zu dieser wissenschaftlichen und bibliophilen Leistung nur gratulieren!

E. Sauser, Trier

Deichmann, Friedrich Wilhelm: Ravenna-Geschichte und Monumente, Bd. I. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1969. 344 S., 2 Farbt., 244 Abb. auf Tafeln, 48 Abb. im Anhang. Leinen, 132,— DM.

Innerhalb der zahlreichen Einzeluntersuchungen wissenschaftlicher Art zum Thema: Ravenna, und der mehr popularwissenschaftlichen allgemeinen Überblicks über Geschichte und Kunst dieser Metropole des Abendlandes ragt nun mit diesem ersten Band ein Werk hervor, das, von einem Fachmann verfaßt, sowohl Geschichte als auch Kunst dieser Stadt aus wissenschaftlicher Sicht bearbeiten will. — In einleitenden Kapiteln wird auf die Umwelt und Geschichte, auf die Kirchengeschichte Ravennas, auf Märtyrer und andere Heilige eingegangen, wobei vor allem das für einen Zeitraum von dreieinhalb Jahrhunderten gegebene hagiographische Bild dieser Stadt außerordentlich reich ist. Besonders

seit der Mitte des 6. Jh. wurden zahlreiche Märtyrerkulte aus Konstantinopel eingeführt, was natürlich der Ravennatischen Heiligenverehrung eine universelle Note gab. Mönche, Exarchenhof, byzantinische Beamtenschaft und Truppen haben für diesen Einfluß gesorgt. Auch der Kult der Gottesmutter der Blachernen wurde vom zweiten Rom nach Ravenna übertragen (33). — Nach aufschlußreichen Erläuterungen zu den Themen: Antike Stadt, Spätantike Stadt, Ravenna und die künstlerischen Zentren der Spätantike, Architektur, Bauplastik, Einrichtung der Kirchen, Stuckreliefs, Entwicklung des Wandmosaiks und der Fußbodenmosaiken, Bildthemen und Bildprogramme (Christlicher Bildkreis, Höfische Ikonographie, Bischofsbild, Mythologische und profane Themen), werden die einzelnen Bauwerke dieser Stadt mit ihren Mosaiken einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Naturgemäß bilden dabei die Kirchen von S. Apollinare Nuovo und die von S. Apollinare in Classe besondere Ansatzpunkte für ikonographische Darlegungen und Neuinterpretationen. — So weist Deichmann etwa nach, daß man im Falle des Zyklus der Wunder und Gleichnisse Christi in S. Apollinare Nuovo „die historische Chronologie völlig umgestoßen“ (189) habe und er kommt zur Feststellung: „Die nähere Betrachtung der Bilder führt zur Erkenntnis, daß die Anordnung nicht zufällig ist. Es scheint nun der den Darstellungen zugrunde liegende, tiefere Sinn gewesen zu sein, der verschiedene Darstellungen miteinander verband und ganz wesentlich die Anordnung bestimmt hat. Damit hatte die historische Folge und der historische Zusammenhang der dargestellten Ereignisse, vor allem für den Zyklus des Wirkens, der Herrlichkeit Jesu, keine Bedeutung mehr.“ (190). Unter dieser Rücksicht erscheint es als sehr bedeutsam, wenn die ganze Reihe der Bilder mit der Darstellung des Wunders von Kana beginnt und etwa die Berufung der ersten Jünger, die historisch dieser Begebenheit vorausging, erst Gegenstand des dritten Bildes ist. Es sollte eben mit dem ersten Bild das erste Zeichen der Göttlichkeit vor Augen geführt werden. — Diesem ersten Bild folgt die wunderbare Brotvermehrung — Brot folgt gleichsam auf Wein, ein Zeichen für die Eucharistie. — Die Aufeinanderfolge der Darstellungen: Heilung der Blinden und des blutflüssigen Weibes ist ein Zeugnis für „die durch den Glauben an Jesus erfolgte Heilung“ (190), während die Bilder: Samariterin am Brunnen und Auferweckung des Lazarus die Aussagen: Verheißung des Wassers des ewigen Lebens und Auferstehung koppeln. Schließlich weist die Aufeinanderfolge der drei Gleichnisse: Pharisäer und Zöllner, das Scherflein der Witwe und die Scheidung der Schafe von den Böcken auf das Jüngste Gericht. — Andererseits folgt die Darstellung des „Passionszyklus“ im allgemeinen dem historischen Ablauf der Passion, wobei allerdings von Deichmann mehr der Paschacharakter dieses Zyklus hervorgehoben hätte werden können; denn mit einem eigentlichen Passionszyklus haben wir es hier nicht zu tun, da überall bereits der sieghafte Herr sichtbar wird, wie dies ja Deichmann auch an Hand einzelner künstlerischer Formgebungen nachweist (195 f.). — Angesichts dieser Tatsachen müßte sich aber der Mut deutlicher zeigen, das Wort Passion in das Wort Pascha umzuwandeln! Es gäbe natürlich noch viel aus dem ikonographischen Reichtum des Buches anzuführen — all dies bietet eine wertvolle Bereicherung der Wissenschaft — aber dies muß doch abschließend noch fragend hervorgehoben werden: Warum zitiert der Verfasser keine Literatur? Warum werden Zitate, etwa das zum Privileg der Autokephalie der Kirche von Ravenna, nicht quellenmäßig nachgewiesen? (S. 171) Woher hat der Verfasser die zahlreichen Angaben über die Geschichte der Kirche von Ravenna?

E. Sauser, Trier

Leuba, Jean-Louis, Stirnimann, Heinrich (Hrsg.): Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. Im Gemeinschaftsverlag mit dem evangelischen Verlagswerk, Stuttgart. Frankfurt a. M., Verlag Josef Knecht, 1969, 504 S., Ln., 28,— DM.

Dieser stattliche (und preiswerte) Band ist Otto Karrer als dem „frühen Förderer ökumenischer Spiritualität“ zum 80. Geburtstag gewidmet. Was „vor 20 Jahren noch nicht möglich gewesen wäre“ (Vorwort, S. 14), ereignet sich hier: zwölf evangelische (meist reformierte) Theologen, neun katholische und ein altkatholischer (Urs Küry, Bern) wirken zusammen, und zwar nicht nur in irgendeinem taktischen „Dialog“, sondern in dem ernstesten Bemühen um eine „ökumenische Theologie“. Das Ergebnis kann und will freilich kein dogmatischer Traktat neben anderen sein, er läßt sich sogar noch überhaupt nicht systematisch fixieren. Die hier gezogene „Zwischenbilanz“ versetzt vielmehr — realistisch zurückblickend und mutig vorgehend — mitten in die in Gang gekommene Bewegung hinein, die auf die von Gott gewollte Einheit der Christenheit und auch auf „eine Kirche“ hinielt, jedoch ohne daß die künftige „Gestalt der kirchlichen Einheit“ (123), der „ökumenischen Katholizität“ (419) sich schon eindeutig darstellen ließe. Was „die gegenwärtige Lage“ angeht, so leugnet dieses Buch keineswegs, es spiegelt vielmehr „die widersprechenden Aspekte“ (16). Ein jeder vertritt ja „in voller Treue“ je die „eigene Konfession“ (13). „Aber die Verfasser sind gewillt“, ihr Fragen und Denken „von vornherein in den ‚ökumenischen Raum‘ einzuordnen, in den sie sich alle selbst schon gestellt wissen“ (12).

P. Y. Emery (von Talzé) macht unter der Überschrift „Konfusionismus?“ (407–429) die Situation des Übergangs besonders deutlich bewußt. Deren „neuralgische Punkte“, aber auch ihr Positivum sieht er darin, daß z. Z. „das Leben dem gesetzten Recht (der Konfessionskirchen) vorausgeht“ — bei „der brüderlichen Begegnung und der wachsenden Solidarität zwischen Christen verschiedener Konfessionen, die die Predigt von der Ökumene gehört haben“ (418 f.). Das Buch empfängt manche Impulse von dem Gedanken, daß die Kirchen ihre derzeitige Krise und Aufgabe „nur gemeinsam und solidarisch“ bestehen können (286), vor allem aber von dem Vertrauen, daß es der Heilige Geist als der Geist der Einheit in Christus ist, der das Einheitsverlangen in der Christenheit wirkt.

Aus dem Inhalt einzelner Beiträge: P. Meinhold konfrontiert (43–60) die typisch protestantische Auffassung von der Kirchengeschichte (als Verfallsprozeß) mit der katholischen, die einer fortschreitenden Aufwärtsentwicklung zuneigt, und revidiert beide in einer „ökumenischen Geschichtsschau“. Der jetzige Hamburger Pastor G. Bartning (früher in Wittlich) handelt „vom Anfang ökumenischen Bewußtseins bei Nikolaus von Kues“ (61–88). R. Frieling (Bensheim) skizziert (89–125) treffend die Etappen der tiefgreifenden Wandlung, die das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung in den letzten Jahrzehnten durchgemacht hat. O. Cullmann geht (31–39) der „stärkeren Einbeziehung der Bibel in die katholische Theologie“ nach; er warnt (auch im Hinblick auf die „sogenannte existentielle Exegese“) vor „einer Pseudo-Einheit, die auf einem gemeinsamen Verzicht auf die biblische Grundlage beruht“.

Nach dem autobiographischen Beitrag O. Karrers ist dessen eigener Lebensweg davon mitbestimmt, daß er „die Art der theologischen Kontroversen, die in Bellarmin ihren hervorragenden Vertreter hatten, bei aller katholischen Wahrheit an sich“ als „ein Unglück“ betrachtet, jedenfalls für „das Reich Gottes heute“ (484). Die veränderte Lage umschreibt K. weiterhin so: „Das ‚Kreuz‘ der Ökumene ist heute weder die Rechtfertigung aus dem Glauben, noch das grundsätzliche Verhältnis von Schrift und Tradition, noch die heilige Eucharistie als Opfermahl, sondern das heilige Amt, wie es die katholische Kirche als Stiftungswillen Christi versteht: in der apostolischen Nachfolge der Bischöfe mit dem Petrusamt als oberster Instanz für die kirchliche Einheit. Dabei läßt sich nicht verkennen, daß innerhalb der evangelischen Christenheit starke Bestrebungen zur Heimholung des apostolischen Amtes im Gange sind.“ Das letzte wird vor allem von J.-J. von Allmen (Probleme heutiger Ekklesiologie, S. 231–246) und H. Coavannes (Evangelische Katholizität, S. 269–296) auf eindrucksvolle Weise bestätigt. Derselben Thematik gelten auch die Untersuchungen der beiden Herausgeber: J.-L. Leuba (Wahrheit und Konsensus, S. 165–400) und H. Stirnimann (Hoffnung — Struktur der Kirche, S. 247–267). Exegetisch ungeschützte traditionelle Züge trägt am ehesten noch der „Versuch marianischen Gesprächs mit evangelischen Christen“ von Lis. Höfer (357–406) auf den Seiten 360–364. Wenn irgendwo noch von einem konfessionellen „Triumphalismus“ die Rede sein kann, so gilt das von der Betonung, mit der H. van Oyen in der Frage „Kirche und Nachfolge“ (317–333) den Standpunkt Calvins gegenüber Luther und dem Katholizismus bevorzugt.

In den zwei letzten Untersuchungen wird der Begriff der (ökumenischen) Begegnung auch auf die nichtchristlichen Religionen ausgedehnt. P. Beyerhaus geht von dem Gegensatz aus, zu dem K. Barth gegen die religionsgeschichtliche Schule ausholte. Barths Reaktion war derart radikal, daß es in seiner Einflußsphäre lange unmöglich war, den Begriff Religion überhaupt noch auf den christlichen Glauben zu beziehen. Um so erstaunter konstatiert B. im Protestantismus die „gegenwärtigen Neuansätze zu einer Theologia Religionum“: im Zeichen einer kosmischen Christologie sowie bei P. Tillich, W. Pannenberg und C. H. Ratschow (433–452). W. Bühlmann zeigt, wie die Religionen auch in der katholischen Kirche, zumal seit dem II. Vatikanum, eine höhere theologische Einschätzung im Sinne einer „allgemeinen Heilsgeschichte“ gefunden haben. Abschließend klärt er einige Prämissen für den diesbezüglichen innerchristlichen Dialog (453–478). — Erfreulich ist nicht zuletzt, daß auch eine derart degediene Dosis neuerschlossener Metaphysik wie der Beitrag B. Weltes „Logik des Ursprungs und Freiheit der Begegnung“ in diesem Sammelband Aufnahme fand.

Als Sperren für eine Wiederherstellung der kirchlichen Einheit werden von evangelischen Christen weithin die beiden letzten Mariendogmen (der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme in den Himmel) empfunden. Doch auch für die, denen deren gläubige Annahme (aus welchen Gründen auch immer) unmöglich erscheint, „ist der Weg nicht so endgültig verbaut, wie es auf den ersten Blick scheint“. Neuerdings hilft vor allem das Ökumenismus-Dekret mit dem Leitsatz (II, 11), „daß es innerhalb der katholischen Lehre eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten“ gibt, mit viel Zeit und Geduld diese Mauer abzubauen. Lis. Höfer stützt sich (398 f.; 403–405) entscheidend darauf. H. Mühlens widmet (191–227) dem genannten Prinzip, indem er zwischen „Zentraldogmen und Randdogmen“ unterscheidet, eine grundlegende Erklärung, die in concreto vor allem auf „die beiden letzten mariologischen Dogmen“ (195; 220 ff.)

und „das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes beziehungsweise der ganzen Kirche“ (203; 213 ff.) gemünzt ist. Danach ist es pastoral möglich, daß die Kirche bei solchen Wahrheiten, die nicht unmittelbar das Heilswirken des Dreieins Gottes in Christus betreffen und darum nicht für einen jeden eo ipso „auf Leben und Tod gehen“, je nachdem das Anathem aufhebe. Für eine solche Praxis bildet „das Angebot einer Kommuniongemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen“ (207 ff.) eine Art Präzedenzfall. Mit der Frage, wie weit die Glaubens-Einheit als eine notwendige Voraussetzung der eucharistischen Gemeinschaft oder Interkommunion gehen müsse, damit diese nicht zur Lüge werde, sind die Beiträge von A. Ahlbrecht (297–313) und P. Y. Emery (417 ff.) in extenso befaßt. Mancher Pfarrgeistliche wird die „kritischen Vorbemerkungen“ und die Ratschläge für die „ökumenische Praxis“ (335–342) von A. Stadelmann (Luzern) dankbar begrüßen.

R. Haubst, Mainz

Streuer, Severin Rudolf: Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli auf Grund seines *Scriptum super Primum Sententiarum* und ihre theologiegeschichtliche Einordnung. — Werl: Coelde-Verlag, 1968, 172 S. (Franz. Studien, hrsg. v. V. Heynck u. J. Kaup, H. 20), brosch. 22,— DM.

Die theologische Einleitungslehre zeigt, was ein Autor über die Theologie denkt. Petrus Aureoli (OFM † 1322) ist dahin von St. untersucht worden, indem seine Prinzipienlehre mit einer stattlichen Anzahl anderer Autoren des 13. Jhrh. scharfsinnig und doch ruhig verglichen wurde. So treten die Eigenlehren über die Theologie als wissenschaftliche Erklärung der Glaubenswahrheiten, über ihren Zentralbegriff, ihre Einheit und ihr Ziel deutlich hervor. Gute Zusammenfassungen erleichtern die Lektüre, aus der die gegenwärtige Problematik hervorleuchtet.

I. Backes, Trier

Alberti Magni Opera omnia. Tomus VII, Pars 1. De Anima. — Münster: Aschen-dorff, 1968, 284 S., Hldr. 158,— DM.

Alberts Kommentar zu der aristotelischen Schrift *De anima* ist hier auf Grund von 17 Handschriften, die z. T. bis ins 13. Jhrh. zurückgehen, gedruckt. Leider gibt der Herausgeber in den Prolegomena keine Angaben, warum etwa 30 Handschriften nicht herangezogen wurden. Immerhin ist der Text Alberts ganz gesichert, zumal das textliche Verhältnis der 17 Handschriften einwandfrei geklärt ist. Über die Zeit der Abfassung hält der Herausgeber mit Recht sich an die klare Bestimmung Bernhard Geyers. Mit dieser Lösung hängt die andere Frage zusammen, welche lateinische Übersetzung von Albert zugrunde gelegt wurde. Es war die nach dem Urtext im 12. Jhrh. durch Jakob von Venedig gemachte. Albert prüfte sie kritisch und zog dafür auch die arabisch-lateinische Übersetzung des Michael Scotus heran. Wertvoll sind die Angaben über den Wert dieses Kommentars. Dem mustergültig gedruckten Text Alberts sind neben dem textkritischen und Quellen-Apparat beigegeben die Angaben des Fundortes bei Bekker und die griechisch-lateinische Vorlage Alberts.

I. Backes, Trier

Ott, Ludwig: Das Weihesakrament. (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier und L. Scheffczyk, Bd. IV: Sakramentenlehre, Faszikel 5). — Freiburg—Basel—Wien: Herder, 1969, 184 S. Kart. 56,— DM.

Ott, bekannt durch sein auf Grabmanns Vorlesungen aufbauendes Handbuch der Dogmatik, hat in dem Handbuch der Dogmengeschichte das Werden der Dogmen und theologischen Meinungen über das Weihesakrament dargestellt. Klarheit und Abgewogenheit der Urteile kennzeichnen auch diese Schrift des Verfassers. Er beginnt mit dem Befund des NT. Daß der Ablauf der biblischen Überlieferungen nicht ganz befriedigend vorgeführt wird, beruht auf Mängeln in den Richtlinien der Herausgeber. Immerhin hat Ott nicht wie Lamarche in III, 1a die *Acta Ap.* an den Anfang gestellt. Die nachbiblische Tradition ist hier aufgeteilt in die Perioden: vornizänisch, nachnizänisch, Vor- und Früh-scholastik, Tridentinische Theologie bis zur Gegenwart (Pius XII. und Vaticanum II). In den einzelnen Kapiteln ist jeweils die Rede von den Weiestufen, dem Weiheakt und seiner Wirkung, dem Spender und Empfänger. Immer wieder muß der Leser die Fülle der Erkenntnisse bestaunen, freilich auch die Lücken der Erforschung bedauern. Die Lehre vom sakramentalen Charakter als *deputatio ad cultum divinum* (bei Thomas Aq., S. th. III q. 83) hätte vielleicht mehr Aufmerksamkeit verdient. Quellen und Literatur sind gegebenen Ortes zusammengestellt, zum Teil auch in Anmerkungen angegeben. Man vermißt einen Hinweis auf Bruno Kleinheyer, Die Priesterweihe im römischen Ritus (Trier 1962). Das Verzeichnis der Abkürzungen und Namen wird wohl dem 5. Bande des Handbuchs als Ganzem zugefügt werden. In diesem Faszikel vermißt man eine Bestandsaufnahme am Schlusse der Kapitel. So wird es dem Leser schwer, bei der überwältigenden Fülle der Einzelheiten den Fluß als Ganzes im Auge zu behalten, zumal wenn auch die Uferlandschaften (Liturgiewissenschaft, Rechtsgeschichte, Philosophiegeschichte, Eigenarten der theologischen Schulen) beachtet werden wollen. Dem Verfasser sei herzlich gedankt.

I. Backes, Trier

Scheele, Paul-Werner: Johann Adam Möhler (Wegbereiter heutiger Theologie, herausgegeben von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl), Graz—Wien—Köln: Styria-Verlag, 1969, 374 S., Lw.

Dem Verlag Styria ist ehrlich zu danken, daß er es unternommen hat, unter dem Titel „Wegbereiter heutiger Theologie“ ein zwölfbändiges Quellenwerk herauszugeben, durch das er das Bleibende der katholischen heutigen Theologie des vergangenen Jahrhunderts unmittelbar für die theologische Diskussion der Gegenwart fruchtbar macht. In den Dank sind der Münchener Fundamentaltheologe Heinrich Fries und sein Assistent Johann Finsterhölzl, von denen die Edition betreut wird, einzubeziehen.

Nicht wenige theologische Probleme wurden im 19. Jahrhundert in einer Weise angegangen und an eine Lösung herangeführt, aus der die Theologie heute reichen Gewinn schöpft. Um so mehr bleibt zu bedauern, daß Erkenntnisse, die „Wegbereiter heutiger Theologie“ damals hatten, nicht verfolgt und fruchtbar gemacht, sondern weithin durch eine einseitige und enge Schultheologie niedergehalten worden sind, deren Schuld man nicht verschweigen darf, um die Päpste anzuklagen, die von ihr beraten worden sind.

Die Aversion der jungen Menschen von heute gegen die Geschichte ist bekannt. Aber wenn es gelingt, einsichtig zu machen, daß geistiges Gut der Vorzeit Hilfe für die Gegenwart und Zukunft bietet, wird es akzeptiert und genützt. P. W. Scheele ist das gelungen. Er befragt das Werk Möhlers aus dem theologischen Problemkreis der Gegenwart heraus. Er fragt nach dem Beitrag des großen Tübingers zu den hochaktuellen Themen: Geschichte, Gemeinschaft, Existenz, Ökumene und Welt. Sie waren auch bestimmend für die Auswahl der Texte.

Der Historiker Möhler wäre Scheele wohl auf diesem „anderen Weg“ (S. 24) nicht gefolgt. Für den Historiker ist es das erste, hinzusehen und hinzuhören und dann zu schreiben und zu reden. Wer mit Denkkategorien der Gegenwart an die Zeugnisse der Vergangenheit herantritt, steht in der Gefahr, ihnen eine Idealkonstruktion überzuwerfen. Der Historiker aber ist „Knecht der Tatsachen“. So las ich es bei Friedrich Heer, der auch Sch. etwas gilt (S. 24; 43). Es sei nicht gesagt, daß Sch. der Gefahr einer subjektiven Auswahl und Interpretation nicht widerstanden habe. Aber auf sie hinzuweisen erscheint geboten, auch um deswillen, daß niemand glaube, nur auf diesem „andern Weg“ könne man die Schätze der Geschichte für die Gegenwart gewinnen.

W. Bartz, Trier

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 7, hrsg. v. R. Haubst, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1969, 196 S., 4 Bildtafeln, brosch. 24,— DM.

Rudolf Haubst, der die Cusanus-Gesellschaft in die Weite wissenschaftlicher Forschung geführt hat, berichtet über die mühseligen Arbeiten, die in seinem Mainzer Institut für die Edition der Predigten des Nicolaus Trevirensis geleistet werden, und gibt eine Abhandlung über dessen früheste Predigten, die bislang nicht richtig datiert wurden. Bestätigt wird die neue Datierung von der Untersuchung der Papiermarken des Cod. Cus. 220 durch Gerhard Piccard (Stuttgart). Van de Vyver schreibt über Handschriften aus Cues, die jetzt in Brüssel liegen, und Hallauer über seine neuen Funde in London. Der aus Primstal stammende Wilhelm Dupré (jetzt Chicago) hat zusammen mit seiner Frau eine editio minor aller philosophisch-theologischen Schriften des Nicolaus in drei Bänden herausgebracht und gibt jetzt dazu wissenschaftliche Vorbemerkungen. Zwischen diesen interessanten Berichten stehen wertvolle geistesgeschichtliche Abhandlungen wie die von Wolfgang Jungandreas über die deutsche Vaterunserauslegung, von Reinhold Weier über Ansätze zu der gegenwärtigen Diskussion um den Menschen bei Nikolaus und von Paul Sigmund über das Fortleben der politischen Ideen des Cusanus.

I. Backes, Trier

Heil, Wilhelm: Alkuinstudien I. Zur Chronologie und Bedeutung des Adoptianismusstreites. 71 S. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1970.

Diese sehr umsichtig geführten Studien bringen Klarheit in die strittigen Fragen der Datierung des Aachener Konzils (799) und einiger Schriften Alkuins gegen den Adoptianismus. Aus den Aktensammlungen zu Ephesus und Chalkedon schöpfte Alkuin seine Kenntnis des Nestorianismus. Das letzte hatte Joh. Brachtendorf schon 1937 nachgewiesen.

I. Backes, Trier

Nicolai de Cusa: Opera omnia XVI i Sermones I, Fasciculus I edidit Rudolf Haubst. 72 p. Hamburgi, in alibus Felicis Meiner 1970.

H., der die Predigten des Cusanus anders als J. Koch zeitlich geordnet hat, legt im Rahmen der Heidelberger Ausgabe die ersten vier Predigten in einer mustergültigen Edition vor. Auf dem Titelblatt nennt er auch seine nimmermüden Mitarbeiter Bodewig und Werner Krämer.

I. Backes, Trier

Berger, Rupert, *Kleines liturgisches Wörterbuch* (Herder-Bücherei 339/40/41) Freiburg i. Br. 1969, 495 S.

Liturgische Lexika hat es auch bisher schon gegeben. Aber sie waren bei der Behandlung ihres Gegenstandes vorwiegend oder gar ausschließlich historisch orientiert. Hier nun war ein Fachmann am Werk, der sich nicht nur in der Liturgiegeschichte bestens auskennt, sondern dazu ein engagierter und allen modernen Problemen und Fragestellungen im gottesdienstlichen Bereich höchst aufgeschlossener Seelsorger ist und der in dem Buch auch seine pastoralen Erfahrungen und Einsichten mit berücksichtigen und einbringen konnte. Der Verf., bis vor kurzem Liturgiewissenschaftler in Freising und heute Stadtpfarrer in Bad Tölz, beschränkt sich nicht darauf, die gottesdienstlichen Formen in ihrem Ablauf und in ihrem geschichtlichen Werdegang darzustellen. Vielmehr geht es ihm darum, den Gottesdienst und alles, was dazugehört an Realien, Gesten, Handlungen und Texten, im Lebensablauf der Kirche zu erfassen und deutend zu erschließen. Er verfolgt die Wurzeln all dessen bis in die urchristliche Gemeinde, möchte aber zugleich auch die gesamte Struktur des christlichen Gottesdienstes greifbar und durchsichtig machen. Diese besonders geglückte Verbindung vielseitiger Aspekte der Liturgie in der Darstellung ist es, was das wesentlich Neue, den besonderen Wert und den eigenen Reiz dieses Buches ausmacht, das eine wirkliche Lücke ausfüllt und keiner Empfehlung bedarf. In rund 700 Stichworten sind die neuesten Ergebnisse der Liturgiewissenschaft eingefangen und — was einen zusätzlichen Vorzug dieses Buches ausmacht — in leicht verständlicher Form und flüssiger Darstellung ausgebreitet. Dabei sind selbstverständlich auch die neuesten Dokumente zur Liturgiereform miteinbezogen und ausgewertet. In zahlreichen Artikeln werden allgemein- oder speziell liturgietheologische Fragen mitbehandelt (vgl. etwa unter: Messe, Meßhäufigkeit, Opfer, Priester, Ostern, Wortgottesdienst, Verkündigung, Fest, Gebet, Gegenwart, Kult, Liturgie, Sakrament). Vieles wird zu Fragen und Formen der Volksfrömmigkeit und der liturgischen Spiritualität gesagt. Hierbei bewahrt sich der Verf. einen durchaus kritischen Blick, mitunter weist er auch auf gewisse Schwächen bei den liturgischen Reformen hin (vgl. z. B. die Stichworte *Pensum*, *Dies irae*; Gründonnerstag). Zwar ist vor allem die römische Liturgie berücksichtigt, aber auch die Liturgien des Ostens und der Reformationskirchen werden, wo immer sich die Gelegenheit dazu ergibt, in die Darstellung mit einbezogen, so daß man einen guten Überblick über den gesamten christlichen Gottesdienst erhält. Der Praktiker, für den das Buch wohl in erster Linie gedacht ist und der bei der heutigen Arbeitsfülle meistens weder die Zeit noch die Möglichkeit hat, große Nachschlagewerke zu studieren, wird hier auf engstem Raum nicht nur einen großen Reichtum an sachkundiger Information, sondern auch eine fast unerschöpfliche Fülle von Anregungen für Predigt, Katechese, Gottesdiensterziehung und -gestaltung finden. Nicht nur dem Seelsorger, sondern allen, die irgendwie mit dem Gottesdienst zu tun haben oder ihre Kenntnisse vom Wesen christlichen Gottesdienstes vertiefen wollen, ist mit diesem Buch ein ausgezeichnetes Hilfsmittel in die Hand gegeben. Der Verlag hat damit seine bekannte Taschenbuchreihe um ein wertvolles Werk bereichert. — Ein kleiner Hinweis sei dem Rez. zum Art. Totenoffizium (433 f.) gestattet: C. Callewaert dürfte mit hinreichender Sicherheit nachgewiesen haben, daß das Totenoffizium nicht in den mittelalterlichen Klöstern entstanden ist, sondern seinen Ursprung in Rom hat und möglicherweise schon in die gregorianische Zeit zurückreicht (vgl. *Sacris Erudiri*, Steenbrugge 1940, 169—177).

Kurzeja, Trier

Rey, Karl Guido: *Das Mutterbild des Priesters*, Zur Psychologie des Priesterberufes. Köln: Benziger Verlag, 1969, 144 S. Brosch. 14,80 DM.

Ein fast schon tiefenpsychologisches Thema: die Mutterbindung bei katholischen Theologen. Die von statistischem Material gestützte Untersuchung G. Reys zieht die Bilanz: Es besteht ein für Theologen typischer Mutterkomplex.

In der gegenwärtigen Diskussion um die Frage der Erziehung des Priesternachwuchses könnte diese Studie hilfreich sein. Der Tatsache, daß eine 'Psychologie des Priesterberufes' — so lautet der Untertitel — noch manche andere Komponenten aufweist, ist sich der Verfasser bewußt: „Manches ist inzwischen ... überholt“ (9).

M. Rock, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Baumann, Urs: Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie. Freiburg-Basel-Wien: Herder. — 1970. 316 S. Leinen. 38,— DM.
- Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Hrsg. von H. Vorgrimler und R. van der Gucht, Bd. 3. — Freiburg — Basel — Wien: Herder, 1970. 561 S. Lw. 64,— DM.
- Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bahnbrechende Theologen. Hrsg. von H. Vorgrimler und R. van der Gucht. — Freiburg — Basel — Wien: Herder, 1970. 240 S. Lw. 29,— DM.
- Borgmann, W. — Hanselmann, J. (Hrsg.): Kybernetik als Herausforderung. — Trier: Spee-Verlag, 1970. 167 S. Kart. 22,80 DM.
- Christuszeugnis der Kirche. Festschrift für Bischof Dr. Franz Hengsbach (Essen). Hrsg. von P. W. Scheele und G. Schneider. — Essen: Fredebeul u. Koenen, 1970. 304 S. Lw. 20,— DM.
- Citrini, Tullio: Gesù Cristo Rivelazione di Dio. — Milano: La Scuola Cattolica, 1970. 416 S. Kart.
- Cornehl, Peter u. Bahr, Hans Eckehard (Hrsg.): Gottesdienst und Öffentlichkeit. Konkretionen Bd. 8. — Hamburg: Furcheverlag 1970. 264 S. Pb. 12,50 DM.
- Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier. Hrsg. von G. Bornkamm und K. Rahner. — Freiburg—Basel—Wien: Herder, 1970. 336 S. Lw. 52,— DM.
- Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheid und H. Marré. — Münster: Aschendorff, 1970. 266 S. Kart. 15,— DM.
- „Evangelischer Kirchenkalender 1971“. Notiz- und Amtskalender für den kirchlichen Dienst. — Berlin-Friedenau: Christlicher Zeitschriftenverlag. 1971. 208 S. Plastikeinband. Flexibel 4,95 DM.
- Fahrnberger, Gerhard: Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung. Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. 130 S. Kart. 11,20 DM.
- Feiner, Johannes u. Löhner, Magnus: Mysterium Salutis Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. III/1. — Das Christusereignis. 1. Halbband. — Einsiedeln—Zürich—Köln: Benzigerverlag. 1970. 748 S. Leinen. 47,— DM.
- Fischer, Balthasar: Volk Gottes um den Altar. Die Stimme der Gläubigen bei der eucharistischen Feier, 3., völlig umgearbeitete Auflage. — Trier: Paulinus-Verlag. 1970. 141 S. Kart. 12,80 DM.
- Güttgemanns, Erhardt: Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. München: Chr. Kaiser. 1970. 280 S. Brosch. 24,80 DM.
- Heinrichsmeier, Clemens: Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner. 1970. 161 S. Geb. Hfl. 30,— DM.
- Hughes, John Jay: Stewards of the Lord. A reappraisal of Anglican Orders. — London and Sydney: Sheed & Ward. — 1970. 352 S. 84,— Sh.
- Instruktion über das beschauliche Leben und die Klausur der Nonnenklöster: Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. — Kommentiert von Emanuel v. Severus O.S.B. — Trier: Paulinus-Verlag. 1970. 63 S. Kart. 7,80 DM.
- Karrer, Leo: Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius. München: Max Huber Verlag. 1970. XXII, 202 S. Brosch. 32,— DM.
- Kramer, Hans: Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie. Würzburg: Echter-Verlag. 1970. 200 S. Brosch. 26,— DM.
- Kranz, Gisbert: Das göttliche Lachen. — Würzburg: Echter-Verlag. 1970. 88 S. Snolin. 6,80 DM.
- Küng, Hans: Was ist Kirche? (Herder-Bücherei 376). 1970. 206 S. Kart. 3,90 DM.

- Küng, Hans: Unfehlbar? Eine Anfrage. — Einsiedeln—Zürich—Köln: Benzigerverlag. 1970. 204 S. Pb.
- Lippert, Peter: Frömmigkeit auf dem Prüfstand. Limburg: Lahnverlag. 1970. 152 S. Brosch. 12,80 DM.
- Motuproprio über die Aufgaben der Legaten des römischen Papstes. — Lateinisch-deutsch. — Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. — Kommentiert von Klaus Ganzer und Heribert Schmitz. Trier: Paulinus-Verlag. 1970. 67 S. Kart. 6,80 DM.
- Oertel, Ferdinand: Pfarrgemeinderat ernstgenommen. — Lamburg: Lahnverlag. 1970. 96 S. Brosch. 8,50 DM.
- Paulinus-Kalender 1971. — Trier: Paulinus-Verlag. 168 S. Brosch. 2,40 DM.
- Pesch, Otto Hermann: Rechenschaft über den Glauben. — Mainz: Grünewald-Verlag. 1970. 215 S. Kart. 9,80 DM.
- Pour Reire Humanae Vitae. Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires Théologiques par Ph. Delhaye, J. Grootaers et G. Thils. — Gembloux: Duculot. 1970. 241 S. Brosch. 300 BFr.
- Rahner, Karl: Schriften zur Theologie Bd. 9. — Einsiedeln—Zürich—Köln: Benziger. 1970. 598 S. Lw. 35,— DM.
- Reinhardt, Klaus: Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie. München—Paderborn—Wien: Ferd. Schöningh. 1970. 534 S. Geb. 66,— DM.
- Sabel, Hans: Trierer Marien-Vesper. Trier: Paulinus-Verlag. 1970. Partitur: 84 S. Kart. 33,— DM. Textbuch: 23 S. Kart. 2,40 DM.
- Schäfer, Rütger: Die Misere der Theologischen Fakultäten, Dokumentation und Kritik eines Tabu. Schwerte (Ruhr): Freistühlerverlag. 1970. 194 S. Pb. 9,80 DM.
- Schneider, Albert: Frei für die Welt. Psychologische, anthropologische und theologische Aspekte zur christlichen Ehe- und Familienlosigkeit. Trier: Paulinus-Verlag. 1970. 111 S. Kart. 9,80 DM.
- Staatslexikon für Recht, Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. von der Görresgesellschaft. 6. völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage. Bd. 10: Zweiter Ergänzungsband (Foerster bis Praktische Philosophie). — Freiburg: Herder. 1970. 483 S. Lw. 98,— DM.
- Stemberger, Günter: La symbolique du bien et du mal selon saint Jean. Paris: Editions du Seuil. 1970. 274 S. Brosch. o. Pr.
- Theologische Akademie Bd. 7. Hrsg. von K. Rahner und O. Semmelroth. — Frankfurt: Knecht. 1970. 104 S. Brosch. 9,80 DM.
- Thils, Gustave: Choisir les Evêques? Élire le pape? — Gembloux (Belgique) Éditions J. Duculot. 1970. 95 S. Pb. 120 BFr.
- Vollmachten der Bischöfe und Ordensoberen. Sammlung neuer Erlasse. Eingeleitet und kommentiert von H. Schmitz. — Trier: Paulinus-Verlag. 1970. 161 S. Kart. 16,80 DM.
- Waldenfels, Hans: Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte, Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1970. 216 S. Kartlam. 19,— DM.
- Weber, Christoph: Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876—1888. Mainz: Grünewald-Verlag. 1970. XX und 200 S. Kart. 30,— DM.

LEIF GRANE

Die Confessio Augustana

Einführung in die Gedanken der Lutherischen Reformation. Aus dem Dänischen von Eberhard Harbsmeier. Übersetzung des Textes der Confessio Augustana von Heinrich Bornkamm.

Göttinger Theologische Lehrbücher.

1970. 185 Seiten, kart. 19,80 DM

Der Kopenhagener Kirchenhistoriker legt hier für den Gebrauch im Universitäts- und PH-Unterricht eine Erläuterung der wichtigsten reformatorischen Bekenntnisschrift vor. Er stellt sie zunächst in den Zusammenhang der reformationsgeschichtlichen Auseinandersetzungen und insbesondere der vorhergehenden und nachfolgenden zusammenfassenden Bekenntnisäußerungen der Reformation. Am meisten geht es ihm darum, daß der Leser das Augsburger Bekenntnis im Zusammenhang mit Luthers ganzem theologischen Wirken sehen lernt, d. h. in erster Linie als Dokument seiner Zeit. Damit wird eine solide historische Grundlage für das aktuelle Verständnis der Confessio Augustana gelegt.

Orate fratres

Gebetsordnung für Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter von Ernst Glüer und H.-J. Dröge.

3. neubearbeitete Auflage 1970. 192 Seiten, Kunstleder etwa 19,80 DM

Dieses Buch ist von Anfang an als täglicher Begleiter für das geistliche Leben des Pfarrers und kirchlicher Mitarbeiter konzipiert worden. Diese Zielsetzung ist auch in seiner Neubearbeitung für die heutigen Bedürfnisse beibehalten. Diese Gebetsordnung lehnt sich an das Stundengebet der alten Kirche an und nimmt Gebete und liturgische Stücke aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte auf. Sie kann einzeln, in Familien, Bruderschaften und auf Tagungen benutzt werden.



VANDENHOECK & RUPRECHT

IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Nikolaus von Kues Weltmann und Gottsucher Politiker und Kardinal der letzte Scholastiker und der erste Moderne

Die „Buchreihe“ der Cusanus-Gesellschaft“ zeigt die Aktualität seiner Persönlichkeit und die Spannweite seines einzigartigen Lebens, das philosophische Spekulation, seelsorgliche Praxis, mathematische und naturwissenschaftliche Forschung, theologische Meditation, landesfürstliche Regentschaft und kuriale Diplomatie mit gleicher Genialität zu bewältigen vermochte. Die „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft“ wird herausgegeben von Rudolf Haubst, Erich Meuthen und Josef Stallmach.

Gerhard Schneider:
Gott - das Nichtandere

Diese (neue) Arbeit geht im ersten Teil den grundlegenden Lehren der cusanischen Metaphysik nach; im zweiten Teil wendet sie sich der Lehre vom Nichtanderen zu. Vor der Untersuchung jenes äußerst abstrakten Gottesbegriffs wird auch dem mit der Philosophie des Cusanus weniger vertrauten Leser ein Einblick in die Grundpositionen seines Denkens vermittelt. Der Begriff Gottes als „das Nichtandere“ wirft ein zutiefst erhellendes Licht auf das Kernstück der cusanischen Philosophie, die Lehre vom In-eins-Fall der Gegensätze. 190 Seiten, kart. 30,— DM.

**Reinhold Weier: Das Thema
vom verborgenen Gott
von Nikolaus von Kues bis Martin Luther**

Luthers Vorstellung vom verborgenen Gott sowie die Konzeption von Gottes opus proprium und seinem opus alienum ist immer als ein Specificum schon des jungen Luther angesehen worden. Diese These will der Verfasser in Frage stellen. Er weist nach, daß Luther durch den Psalmen- und Pauluskommentar des Faber Stapulensis wichtige Gedanken des Cusanus zur Frage der Verborgenheit Gottes aufgenommen, sie allerdings in manchen Punkten ergänzt und abgewandelt hat. 233 Seiten, kart. 38,— DM.

**Erich Meuthen: Nikolaus von Kues
Skizze einer Biographie — 2. Auflage**

„Einer der besten Cusanus-Kenner ... entwirft in souveräner Stoffbeherrschung ein Lebensbild dieses universalen Denkers und Kirchenfürsten, wie wir es in dieser Prägnanz noch nicht besaßen“ (*Deutsches Archiv für Erforschung des MA.*). 136 Seiten, 4 Tafeln, Leinen 9,80 DM.

**Erich Meuthen: Das Trierer Schisma
von 1430 auf dem Basler Konzil**

„Der ‚Fall‘, der hier mit einer erstaunlichen Fülle von Tatsachen äußerst sorgfältig ausgebreitet wird, ist eben nicht nur einer der zu allen Zeiten immer wiederkehrenden Machtkämpfe um ein geistlich-politisches Amt im Gefüge des Heiligen Römischen Reiches. Dank der überlegenen Art des Cusanus wird dieser Streit zu einer Disputation, in dem die politischen und kirchlichen Fragen der Zeit zur Darstellung kommen“ (*Theologische Literaturzeitung*). 306 Seiten, kart. 24,— DM.

**Norbert Henke: Der Abbildbegriff in der
Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues**

In dieser Arbeit geht es um das Axiom, wodurch die aristotelische These von der Tabula rasa begründet wird: Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Henke zeigt die Vielschichtigkeit des cusanischen Abbildbegriffs und macht die darin angelegten Ansätze des modernen Denkens sichtbar. 140 Seiten, kart. 20,80 DM.

**250 Jahre
Aschendorff**

4
1720  1970

Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters

Wer sich mit hochscholastischen Sermones befassen muß, wird leicht von der gewaltigen Fülle des handschriftlichen Materials verwirrt. Diese Verwirrung wird noch größer, weil die Handschriften oft in lockerer Folge oder sogar in willkürlicher Reihung erscheinen, meistens ohne Angabe des Autors und der kirchlichen Jahreszeit. Wer suchen muß, ist darum gezwungen, den Predigten mit Hilfe einzelner Editionen und Sermoneslisten nachzuspüren. Durch unser neues Repertorium aber fällt das lästige Suchen weg.

Johannes Baptist Schneyer:
Repertorium der lateinischen Sermones
des Mittelalters für die Zeit
von 1150 bis 1350

Das Werk bietet in fünf Bänden die Predigt-Initien, die sich bestimmten Autoren zuordnen lassen. Dann werden in weiteren drei Bänden die Predigt-Initien angeführt, die einzelnen Orden oder Schulen gehören und schließlich in der Reihenfolge der Bibliotheken die Predigten, die sich bislang noch der Zuteilung an bestimmte Autoren oder Schulen widersetzen.

Erster Band: Autoren A bis D
830 Seiten, kart. 138,- DM (Best.-Nr. 3133).

Zweiter Band: Autoren E bis H
840 Seiten, kart. 138,- DM (Best.-Nr. 3134).

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch Ihre Buchhandlung

Das Werk erscheint in unserer Reihe Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters.

In dieser Reihe sind zuletzt erschienen:

Sakrament und personaler Vollzug bei
Albertus Magnus. Von Franz Josef Nocke.
260 Seiten, kart. 32,- DM (Best.-Nr. 3126).

Die Trinitätslehre des Johannes
Duns Scotus. Von Friedrich Wetter.
494 Seiten, kart. 68,- DM (Best.-Nr. 3127).

Die Gotteslehre des Jakob von Metz.
Untersuchungen zur Dominikaner-
theologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts.
Von Bruno Decker.
Herausgegeben von Rudolf Haubst.
639 Seiten, kart. 98,- DM (Best.-Nr. 3128).

Die Entwicklung der Sprachtheorie
im Mittelalter. Von Jan Pinborg.
367 Seiten, kart. 42,- DM (Best.-Nr. 3129).
In Verbindung mit dem Verlag
Arne Frost-Hansen, Kopenhagen.

Glaube und Theologie bei Robert
Cowton. Von Hermann Theissing.
340 Seiten, kart. 49,- DM (Best.-Nr. 3130).

**250 Jahre
Aschendorff**

4
1720  1970

Dietrich Zilleßen (Hrsg.)

Religionsunterricht und Gesellschaft

Plädoyer für die Freiheit

1970. 181 Seiten, Paperback 12,80 DM

Erscheint gemeinsam bei Vandenhoeck & Ruprecht
und im Patmos-Verlag

Juristisch ist der Religionsunterricht zwar noch im Grundgesetz gesichert, aber seine Bedeutung und Notwendigkeit sind nicht im Bewußtsein der Gesellschaft verankert. Pädagogische und theologische, aber auch juristische Begründungen reichen nicht mehr aus; vielmehr ist heute vor allem zu klären, welche gesellschaftlichen Bedingungen den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen weiterhin ermöglichen. Im grundlegenden ersten Beitrag „Politik, Gesellschaft, Kirche“ legt Dietrich Zilleßen — von der Aufgabe der Theologie für die Freiheit des Menschen ausgehend — Sinn und Begründung eines entsprechenden Religionsunterrichts in seiner gesellschaftlichen Funktion dar.

In seiner Untersuchung „Schule und Gesellschaft, Anmerkungen zur pädagogischen Autonomieproblematik“ weist Christfried Röger darauf hin, daß Mitbestimmung in der Schule in näher zu bestimmender Weise sachlich notwendig ist.

Manfred Wichelhaus zeigt in seinem Beitrag „Religionsunterricht unter den Bedingungen der öffentlichen Schule“ die Einseitigkeiten einer Konzeption, die von der Theorie einer autonomen Schule her eine von der Kirche unabhängige Begründung des Religionsunterrichts zu geben versucht. Die juristische Absicherung des Religionsunterrichts im Grundgesetz wird durch Peter von Tiling am Maßstab des geltenden Verfassungsrechts überprüft.

Vor allem für den Schulpraktiker neu dürfte der Beitrag von Günter Sieg sein, aus dessen Analyse der Lehr- und Lernmittel der letzten Jahre hervorgeht, daß eine solche empirische Analyse eine Theorie der didaktischen Medien und ein Verständnis der Relation Schule und Gesellschaft verlangt. Dietrich Steinwede weist auf didaktische und lehrplantechnische Konsequenzen aus der vorgelegten Konzeption hin.

Patmos Patmos-Verlag 4 Düsseldorf 1 Postfach 6213

Kirchengeschichte heute?

Geschichtswissenschaft oder Theologie?

Herausgegeben von Raymund Kottje

118 Seiten, 8°, kartoniert. DM 10.80

Inhalt:

R. Kottje: Zur Einführung

E. Iserloh: Was ist Kirchengeschichte?

H. Jedin: Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte

N. Brox: Kirchengeschichte als „Historische Theologie“

H. Lutz: Profangeschichte-Kirchengeschichte-Heilsgeschichte

Peter Stockmeier: Kirchengeschichte in der Katholischen
Tübinger Schule.

Was Kirchengeschichte ist und was sie soll, ist seit langem umstritten. Viele sprechen ihr den Rang einer Wissenschaft ab, weil sie früher zu sehr im Dienst der Apologetik stand. Auf die immer wieder gestellte Frage nach dem Selbstverständnis der Kirchengeschichte antworten vier führende Kirchenhistoriker und ein Profanhistoriker.

Durch Ihre Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG TRIER

ERSCHEINT IN KÜRZE

Der Mensch Bea

Aufzeichnungen des Kardinals 1959—1968

Herausgegeben von Stjepan Schmidt, ca. 500 Seiten, Leinen, ca. 32 DM.

Kardinal Bea hat im Dienst der Kirche als Ordensmann und Gelehrter ein bewegtes und rastloses Leben geführt. Im Wirken des Beraters der letzten Päpste gibt es viele überraschende Wendungen. Die letzte gibt erst der Tod preis.

Eine Fülle von Aufzeichnungen, die auch seiner Umgebung völlig unbekannt waren. Denn der Kardinal war ein Mann, der nur wenig von sich selbst sprach. Der engste Mitarbeiter des Kardinals übergibt nun als erstes das geistliche Tagebuch der Öffentlichkeit, Aufzeichnungen aus den alljährlichen Exerzitien, drei Monate vor der Erhebung zum Kardinal beginnend und kurz vor dem Tode endend.

Wie sah die «Innenseite» des Menschen Bea aus?

Die Verbindung von kritischer Intelligenz und schlichter Frömmigkeit ist faszinierend. Die Heilige Schrift, die geistlichen Übungen des Ignatius und die Nachfolge Christi sind, für uns Heutige nahezu unfasslich, die Kraftquellen für ein Arbeitspensum, das andere zum Erliegen bringen würde. Tag für Tag erforscht der Kardinal sein Gewissen, nimmt sich selbst in härteste Zucht. Aus christlicher Meditation reift eine Menschlichkeit, deren Ausstrahlung jeden erfaßt, der sich mit den Aufzeichnungen Beas einläßt. Augustin Bea — ein unüberhörbarer Zeuge Christi in unseren Tagen. Ein Mensch im Dienst zerstrittener und verwirrter Christenheit, die nun wissen sollte, daß die Hoffnung auf Einheit und Frieden nicht trügen wird.

Durch Ihre Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG TRIER

THEO WESTOW

Die Agonie der Kirche

Von der Institution zur Gemeinde

Aus dem Englischen übersetzt von Ursula Buchmann

281 Seiten, kartoniert. DM 16,80

Westows Diagnose ist erschreckend: Die Kirche befindet sich in der Agonie. Die Grundursache: Allzu menschliches Sicherheitsbedürfnis führte zur institutionellen Erstarrung. Über das herausfordernde Bekenntnis Jesu, daß er gekommen sei, um Feuer zu senden, das er nun auch brennen sehen wolle, hatte man Jahrhunderte hindurch geflissentlich hinweggelesen. Die von ihm gestiftete Gemeinde degenerierte zum kirchlichen „Establishment“ mit allen bekannten ritualisierten und gesellschaftlich honorierten Verhaltensnormen. Wenn die Christen — Hierarchie wie Laien — sich nach Westow weiterhin hinter den Mauern der Institution verschanzen, versandet der Aufbruch, zu dem das II. Vatikanum das Signal gab.

An den Konzilsaussagen mißt Westow dann auch die konkrete Situation der Kirche und die Lage derer, die ihre Agonie miterleben. In handfester und bildhafter Argumentation sowie in provozierenden Antithesen markiert er die Gefahren für die Kirche. Im Sinne Christi darf sich die Gemeinde nie als Institution zementieren, sondern muß stets „Bewegung“ sein, angetrieben durch eine eschatologisch orientierte Unruhe.

RENÉ COSTE

Gewalt und Frieden

Die Aktionen des Friedens gegen die Systeme der Gewalt

Aus dem Französischen übersetzt von Ferdinand Kolbe

196 Seiten, kartoniert. DM 15,80

Coste bietet keine Patentrezepte, zeigt aber die Ansätze und die motorischen Kräfte für den Weltfrieden. Sie sind in allen Ländern ohne Unterschied der politischen und sozialen Struktur zu finden. Den Christen kommt es zu, die Kräfte zu integrieren und vor allem sich radikal zu einem Frieden zu bekennen, den sie bisher mehr gepriesen als verwirklicht haben.

Durch Ihre Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

B. DREHER

NEUES PREDIGTWERK

unter Mitarbeit von 200 Fachleuten.
18 Sonntagsbände und 1 Festtags-
band, je Band ca. 320 Seiten, Leinen.

Einzelpreis 29,— DM
Subskriptionspreis 24,80 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi
Trier-Hauptmarkt
Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG
5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Frei für die Welt

Hrsg. von Albert Schneider
**Psychologische, anthropologische
und theologische Aspekte zur
christlichen Ehe- und
Familienlosigkeit.**

111 Seiten, kartoniert, DM 9,80

In der augenblicklichen Diskussion
um den Zölibat kommt der Aufweis
der anthropologischen und theolo-
gischen Sinnfülle eines Engage-
ments für Christus und die Welt in
Ehe- und Familienlosigkeit zu kurz.

Die Verfasser arbeiten in Konfron-
tation mit den neuesten anthropolo-
gischen Erkenntnissen heraus, unter
welchen Voraussetzungen Ehe- und
Familienlosigkeit auch ein innerwelt-
lich sinnvolles Lebensprojekt sein
kann.

In ständiger Befragung der Heiligen
Schrift wird eine überzeugende und
tragfähige Begründung dieses Engage-
ments für Christus und die Welt
erarbeitet.

PAULINUS-VERLAG TRIER

